Michael S. Jones

METAFIZICA RELIGIEI
Lucian Blaga şi filosofia contemporană

Ediția a II-a

Traducerea textului: Geo Savulescu
Traducerea notelor: Dominic Georgescu

Traducerea a fost făcută după volumul în limba engleză editat de

Madison ● Teaneck

Fairleigh Dickinson University Press

2006

SELF PUBLISHING

www. self-publishing. ro

Copyright © 2014 Michael Jones

Toate drepturile rezervate.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
JONES, MICHAEL S.

Metafizica religiei : Lucian Blaga şi filosofia contemporană / Michael S, Jones ; trad. text: Geo Săvulescu, trad. note: Dominic Georgescu. - Bucureşti : Self Publishing, 2014
Bibliogr.
ISBN 978-606-8601-89-2
I. Săvulescu, Geo (trad.)
II. Georgescu, Dominic (trad.) 291.1

Traducerea a fost făcută după volumul în limba engleză
The Metaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy /
Michael S. Jones;
Madison ● Teaneck
Fairleigh Dickinson University
Press 2006
Traducerea şi tipărirea cărţii a fost făcută cu acordul autorului.

Tehnoredactarea: Marius Sandu
Corectarea textului: Miruna Voican

Coperta I: Geo Săvulescu (pictură în ulei pe pânză, dimensini: 80/90 cm)
Coperta IV: Geo Săvulescu (pictură în ulei pe pânză, dimensini: 41/51 cm)
Fotografii coperti: Marius Sandu

Redactarea şi corectura textului aparţin autorului. Platforma editorială *Self Publishing* nu îşi asumă răspunderea pentru punctul de vedere al autorului.
Self Publishing România este o platformă online dedicată publicării, tipăririi, promovării şi distribuţiei naţionale şi internaţionale a cărţilor autorilor români.
Orice autor care publică la *Self Publishing* îşi poate vedea cartea în librării în 30 de zile.
Comenzi:
distributie@self-publishing.ro tel. 0740.531.108, 0740.531.284 www. self-publishing.ro

CUPRINS

Recunoştinţă 4
Lista abrevierilor 6
Date importante ale vieţii lui Blaga..... 7
Cuvânt înainte 11
Credeţi în minuni? 14
Partea I-a: Expunerea filosofiei lui Blaga
1. Introducere 23
2. Blaga filosoful..... 28
3. Filosofia filosofiei la Blaga 58
4. Metafizica lui Blaga 81
5. Epistemologia la Blaga 126
6. Filosofia culturii la Blaga 173
7. Filosofia religiei la Blaga 200
Partea II-a. Aplicaţii ale filosofiei lui Blaga
8. Natura Filosofiei Religiei 225
9. Problema limbajului religios 247
10. Problema cunoaşterii religioase 266
11. Justificarea credinţei (credinţelor) religioase 288
12. Existenţa şi natura lui Dumnezeu 306
13. Religia şi Ştiinţa, Religie versus Ştiinţă 322
14. Problema comunicării inter-religioase 337
15. Problema pluralismului religios 348
16. Concluzii 369
Glosar 375
Bibliografie 384
Ce scrie autorul pe supracoperţile exemplarului original…. 421

Recunoştinţă

Mulţi au contribuit la succesul acestei cărţi. Membrii comitetului disertaţiei mele de doctor, incluzând Dr. Leonard Swidler, Virgil Nemoianu, Joseph Margolis, şi mai ales Thomas Dean, care m-au încurajat şi au revăzut comentariile şi corespondenţa. Am avut o constantă susţinere din partea Departamentului de Religii al Universităţii Temple. De asemenea, am fost bine primit la Departamentul de Filosofie, ca şi la Departamentul de Litere al Universitătii Babeş - Bolyai din Cluj, în special de Dr. Ion Copoeru şi Gheorghe Irimias. Am avut un sprijin spiritual şi material din partea prietenilor şi a bisericii mele de acasă, a Bisericii Baptiste Cross Roads din Allentown, Pennsylvania. Numeroşi prieteni personali şi academici au contribuit la cercetarea din acest proiect, incluzând aici studenţi şi profesori de la Universitatea din Bucureşti, de la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, de la Universitatea Emanuel din Oradea şi din alte locuri. Sunt îndatorat FDUP/AUP şi lui Cathy Slovensky în ajutorul dat la pregătirea versiunii finale a manuscrisului. Cea mai mare parte a suportului financiar am primit-o de la Comisia Fulbright, fără de care acest proiect nu ar fi fost posibil.

Fără nici un dubiu, cei care au făcut posibil, în cea mai mare parte, ca această carte să apară, sunt soţia mea şi copiii, Laura, Nate si Zach. Cu blândeţe, ei s-au mutat peste ocean îndurând prelungirea perioadei petrecute departe de casă de la zece luni la douăzeci şi una de luni. Au avut şi un tată care punea tot timpul întrebări stupide şi care, atunci când nu era la şcoală sau la lucru, pierdea cea mai mare parte a timpului său la computer.

Trebuie să-i mulţumesc mai ales lui Dumnezeu, care a creat un miracol ce a transformat un student venit din agricultură, nepregătit pentru astfel de studii, într-unul gata să realizeze un progres luându-şi gradele în teologie şi în filosofie şi devenind doctorand.

„Cu oamenii este imposibil, dar cu Dumnezeu totul devine posibil”.

Lista abrevierilor

Lucrările lui Blaga sunt frecvent citate în această carte ca şi în note. Pentru a fi mai uşor identificate am folosit următoarele prescurtări:

AA *Aspecte antropologice*. Cluj: Uniunea naţională a studenţilor din România, Centrul studenţesc Cluj, 1948.

AV *Artă şi valoare*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă ―Regele Carol II, 1939.

CC *Cultură şi cunoştinţă.* Cluj: Editura Institutul de arte grafice Ardealul, 1922.

CFR *Curs de filosofia religiei*. Editat de Dorli Blaga şi al. Alba Iulia and Paris: Editura Fronde, 1994.

CL *Cunoaşterea luciferică.* Sibiu: Tiparul Institutului de arte grafice ―Dacia Traiană, 1933.

CT *Cenzura transcendentă: Încercare metafizică*. Bucureşti: Cartea Românească, 1934.

DCF *Despre conştiinţa filosofică.* Cluj: Lito-Schildkraut, 1947.

DD *Diferenţialele divine*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1940.

ED *Eonul dogmatic*. Bucureşti: Cartea Românească, 1931.

ESM *Experimentul şi spiritul matematic*. Bucureşti: Editura ştiinţifică, 1969.

FC *Ferestre colorate*. Arad: Editura Librăriei Diecezane, 1929.

FI *Fiinţa istorică.* Cluj: Editura Dacia, 1977.

GMR *Gândire magică şi religie*. In vol. 10 din *Opere*, editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1987.

GMSC *Geneza metaforei şi sensul culturii*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă ―Regele Carol II, 1937.

HCV *Hronicul şi cântecul vârstelor*. Vol. 6 din *Opere*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1979.

OS *Orizont şi stil*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă ―Regele Carol II, 1935.

ŞC *Ştiinţă şi creaţie*. Sibiu: Editura ―Dacia Traiană, 1942.

SM *Spaţiul Mioritic,* Bucureşti, Cartea Românească, 1936.

Date importante ale vieţii lui Blaga

D.Vatamaniuc include detalii cronologice foarte amănunţite , chiar şi cele ce au precedat viaţa lui Blaga în cartea sa *Lucian Blaga, 1895 - 1961: Bibliografie*[1]. O cronologie mai condensată, în engleză, se află în prefaţa traducerii poeziilor lui Blaga de către Brenda Walker[2]. Următoarele date din viaţa autorului sunt în primul rând luate din aceste două surse.

Mai, 9, 1895: Blaga se naşte la Lancrăm, părinţi fiindu-i Isidor şi Ana (Moga) Blaga.

[1] Vatamaniuc, *Lucian Blaga, 1895 - 1961:Bibliografie,* xxi - Ii.

[2] Magda Teodorescu, "Chronology: Lucian Blaga's Life and Works," în Brenda walker, *Complete Poetica Works of Lucian Blaga*, 11 - 17.

1901: Începe şcoala elementară în Lancrăm[1].

1902: Începe să studieze la şcoala elementară germană din Sebeş.

1906: Este înscris la Liceul Şaguna din Brasov.

1908: Moare Isidor Blaga, tatăl lui Lucian Blaga.

1909: Ana vinde proprietatea din Lancrăm şi familia se mută la Sebeş.

1910: Blaga publică primul poem, „Pe ţărm", care apare în magazinul literar *Tribuna.*

1914: Martie: Blaga publică primul articol de filosofie, „Reflecţii asupra intuiţiei lui Bergson, articol ce apare în jurnalul *Romînul* sub pseudonimul Ion Alba.

Septembrie: Se înscrie la seminarul Ortodox din Sibiu.

1917: Mai: Termină studiile seminarului Ortodox temporar mutat la Oradea.

Începe studiile doctorale la Universitatea din Viena.

1919: Este publicată prima carte a lui Blaga: *Poemele luminii* şi *Pietre pentru templul meu.* Prima este de poezii şi în a doua sunt adunate aforismele sale.

1920: Noiembrie: Primeşte titlul de doctor al Universităţii din Viena cu teza de doctorat „Kultur und Erkenntnis (Cultură şi cunoaştere).

Decembrie: Se căsătoreşte cu Cornelia Brediceanu, studentă la Şcoala de Medicină a Universităţii din Viena şi fata unui important politician român.

1921: Mai: Devine cofondator la jurnalul *Gândirea*. Un jurnal bine primit.

Iunie: Este premiat de Academia Română pentru primele sale două cărţi.

---

[1] Bălu, *Viaţa lui Lucian Blaga,* vol I, 61. Omis de rezumatul Teodorescu şi de cronologia detaliată a lui Vatamaniuc.

Iulie: Este nominalizat în Societatea Scriitorilor Români.

1922: Ianuarie: Îşi începe cariera diplomatică.

Mai: Disertaţia sa ca Doctor este publicată în româneste.

1924: Publică prima sa carte de filosofie: *Filosofia stilului.*

1930: Se naşte Dorli, fiica sa.

1935: Este din nou premiat de către Academia Română pentru teatrul său şi pentru poezie.

1936: Este primit în Academia Română.

1938: I se oferă o catedră specială de filosofia culturii în Departamentul de Filosofie al Universităţii Române din Cluj.[1] Lectura sa inaugurală a avut ca titlu „Despre plenitudinea istorică.

1943: Februarie: Fondează jurnalul filosofic *Saeculum.*

August: Publică prima sa trilogie, *Trilogia cunoaşterii.*

1945: Publică cea de a doua trilogie, *Trilogia culturii.*

1949: Este îndepărtat de la universitate de noul guvern socialist. I se permite să lucreze ca cercetător şi traducător la Institutul de Istorie a Filosofiei din Cluj, ramură a Academiei Române din Cluj (Departamentul de Istorie a Literaturii şi de Folclor).

1955: Publică prima traducere în româneşte a lui F*aust.*

Mai, 6, 1961: Moare la Cluj.

---

[1] În timpul vieţii sale, numele universităţii unde Blaga a predat a fost Universitatea Românească din Cluj. Această universitate a fost fondată în 1919. După cel de al doilea război mondial a fost renumită Universitatea Babeş din Cluj, iar în 1959 a fost reunită cu Universitatea de limbă maghiară Bolyai formând Universitatea Babeş-Bolyai, nume pe care-l poartă şi azi. Pentru conformitate urmăriţi Universitatea Babeş-Bolyai, „Istoricul Universităţii", http://www.ubbcluj.ro/despre...univ/istoric.html (accesat în octombrie, 23, 2003).

Mai, 9, 1961: Este înhumat la Lancrăm, la exact saizeci şi şase de ani după naştere.

Cărţile lui Blaga de filosofie si unele poezii, ca şi singurul său roman, au fost publicate post mortem, datorită interdicţiei de publicare date de guvernul socialist în timpul vieţii sale.

Cuvânt înainte

Câteva cuvinte despre autor: Michael S. Jones este doctorand, profesor asociat de Filosofia Religiei la Liberty University, Lynchberg, Virginia, USA.

Obţinerea unei burse Fulbright, pe care a solicitat-o după ce în urma unei alegeri dificile şi laborioase a decis singur să studieze gândirea filosofului român Lucian Blaga, i-a facilitat venirea în România la Cluj, împreună cu soţia şi cu cei doi copii. În anul 2000-2001 a învăţat româneşte iar în anii 2001-2002 a studiat toate scrierile lui Blaga la biblioteca Universităţii Babeş- Bolyai, la alte biblioteci din Cluj ca şi de la persoane particulare.

Traducătorii: Dr. Geo Savulescu, medic, licenţiat în filosofie al Universităţii din Bucureşti şi Ştefan Dominic Georgescu, doctorand al Universităţii din Bucureşti.

Această carte, acum tradusă în românește, este o carte unică în spaţiul filosofic românesc. Atunci când majoritatea filosofilor români ar dori să-l uite pe Lucian Blaga filosoful, dacă s-ar putea, şi să rămână numai poetul Lucian Blaga si dramaturgul Lucian Blaga, atunci apare această carte care nu este iubită de editori. Această carte care arată marea importanţă pe care o are sistemul filosofic propus de Lucian Blaga.

În prima parte a cărţii, Michael S. Jones face o prezentare completă a gândirii lui Lucian Blaga din care nu lipsesc datele biografice, începuturile legate de *Filosofia stilului* prin care inconştientul este adus în filosofie legat de fenomenul stilului şi construieşte un nou domeniu al categoriilor stilistice (inconştiente) o matrice stilistică care este ca un dublu al omului, este dublul gândirii abisale, inconştiente, care *personează* în conştient. Omul este dotat de cel ce ne-a modelat cu două personalităţi, una inconştientă care ne domină, ne conduce prin *personanţă,* şi una conştientă prin care acţionăm, trăim în fiecare zi de dimineaţa până seara.

Noaptea, gândirea noastră inconştientă face ordine în mintea noastră rezolvând până şi cele mai complicate probleme pe care le avem, în aşa fel încât, dimineaţa, să ne trezim cu o minte limpede care stă la dispoziţia omului de acţiune. Poate că cel mai interesant capitol al acestei *Trilogii a culturii* propusă de Lucian Blaga este cel referitor la metafore şi la sensul culturii. Aici dă explicaţii amănunţite ce privesc domeniul categoriilor abisale şi al locurilor pe care acestea le pot ocupa într-o matrice stilistică.

Poetul Lucian Blaga ne vorbeşte despre metafore, dar ne vorbeşte într-un fel diferit de al majorităţii poeţilor, metaforele fiind prezente în limba noastră vorbită de zi de zi dar şi în lumea poeziei. Blaga a denumit aceste metafore *plasticizante.* Separat de ele se găsesc un alt fel de metafore pe care le numeşte *revelatorii.* Acestea sunt metaforele care ne ajută în revelarea misterelor.

Inconştientul şi misterele sunt cei doi stâlpi de susţinere ai sistemului filosofic propus de Blaga. Acest punct de vedere privind metaforele este unic în filosofie şi nu a mai fost susţinut de nimeni înainte de Blaga.

Michael S. Jones analizează în celelalte capitole ale cărţii teme legate de metafizica lui Blaga, de teoria cunoaşterii, de cosmogeneza propusă de Blaga în *monadologia* sa, în *Diferenţialele divine,* cartea care pentru mine este o înlocuitoare a logicii care lipseşte din sistemul său. Discută şi teme legate de alte cărţi apărute în afara trilogiilor, legate de filosofia ştiinţei şi a religiei.

În partea a doua a cărţii, Michael S. Jones a folosit filosofia lui Lucian Blaga şi filosofia sa în privinţa religiei, dar nu numai, pentru a arăta că multe din dificultăţile actuale ale filosofiei religiei ar putea fi depăşite dacă s-ar cunoaşte această gândire filosofică. Cu această ocazie, cei ce se ocupă de filosofia religiei la noi, pot avea ocazia de a cunoaşte acest domeniu complex, dezvoltat de catre personalităţi.

Nu ştiu cum să mulţumesc acestui mare spirit care este Michael S. Jones pentru că ne dă posibilitatea ca filosofia lui Lucian Blaga să fie cunoscută în toată lumea. Cartea a apărut în 2006 în engleză şi ne arată şi nouă românilor ce n-am făcut pentru ca această gândire să fie cunoscută mai bine şi în ţara noastră. Cineva a făcut-o pentru toată lumea, eu încerc să ne-o redau nouă. A trebuit să vină un irlandez american ca să ne înveţe cum trebuie scrisă o carte despre filosofia lui Lucian Blaga.

Doresc să mulţumesc prietenului Ştefan Dominic Georgescu care mi-a dat un ajutor considerabil la această traducere. Fără acest ajutor, cartea n-ar fi putut fi acum în faţa dumneavoastră. De asemenea, doresc să mulţumesc unor prieteni mai tineri, Marius Sandu si Cristina Sandu care m-au ajutat în redactarea acestei cărţi şi în pregătirea ei pentru a putea fi prezentată electronic.

Bucureşti, 1 Martie, 2014.
Geo Savulescu

Credeţi în minuni!?

Recenzie.
Michael S. Jones

THE METAPHYSICS OF RELIGION. LUCIAN BLAGA AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY.

Geo Săvulescu

Michael S. Jones este un tânăr profesor de filosofia religiilor la o universitate americană din Virginia, Liberty University. A scris şi a publicat în reviste internaţionale şi româneşti articole privind valoarea filosofiei lui Lucian Blaga şi, de curând, a scris şi a publicat chiar şi o carte privind această temă (*The Metaphysics of Religion. Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*. Madison.Teaneck. Fairleigh Dichinson University Press. 2006).

Astăzi, când în patria lui mamă Lucian Blaga a devenit un filosof controversat, din ce in ce mai greu de înţeles , cu toate publicaţiile care abundă despre filosofia lui, cu toate simpozioanele şi întâlnirile comemorative, un tânăr american vine în România, învaţă româneşte pentru a-l citi pe Blaga în original, scrie o carte în engleză şi-l oferă pe acesta lumii. Nu este o minune? Este!

Vă cer permisiunea de a vă spune cam ce conţine această carte. După o scurtă introducere în viaţa lui Lucian Blaga urmează o primă parte în care își expune filosofia: Filosoful Blaga; Filosofia filosofiei la Blaga; Metafizica lui Blaga; Epistemologia lui Blaga; Filosofia culturii la Blaga; Filosofia religiei la Blaga.

Este cuprins întregul *Sistem filosofic* expus de Lucian Blaga.

Ceea ce uimeşte este claritatea cu care Michael S.Jones, l-a înţeles pe filosoful Lucian Blaga şi felul, pe înţeles, de a prezenta această filosofie. Nu în ultimul rând, prezentarea adâncită a datelor biografice este foarte importantă pentru a-l cunoaşte pe Blaga.

După o prezentare detaliată a condiţiilor sociale şi istorice în care era Transilvania sfârşitului de secol XIX şi începutul celui de al XX-lea secol, cu primul război mondial şi formarea statului modern român, ne scrie despre *familia* lui Blaga, despre *educaţia* lui, despre *influenţele religioase,* despre *influenţele filosofice,* despre *contemporanii* lui Blaga. Jones prezintă *izvoarele* care i-au permis să-l studieze pe Blaga, izvoare importante ca şi cele secundare oferindu-ne şi o listă cronologică completă a cărţilor sale filosofice.

Jones subliniază faptul că în engleză sunt puţine traduceri ale scrierilor filosofice blagiene. Ne prezintă şi o listă completă, până în prezent, a cărţilor sale publicate în franceză şi italiană.

După această introducere necesară începe desfăşurarea celor mai importante momente şi teme ale gânditorului de la Lancrăm.

Care era rostul filosofiei, ce metodologie a preferat, care este punctul de vedere a lui Blaga legat de relaţia filosofie- sensul comun, cum justifică Blaga nevoia de filosofie şi care este părerea lui despre propoziţiile filosofice, ce gândeşte Blaga despre relaţia filosofie- ştiinţă, Blaga şi relaţia filosofie-artă ?

Tot atâtea întrebări cheie pentru a pătrunde în gândirea lui Lucian Blaga.

Începând de la capitolul 4 a părţii a I-a, *Metafizica lui Blaga,* intrăm în adâncul filosofiei lui Blaga. *Care sunt izvoarele, scopurile şi care este stilul scrierilor sale.* Aici Jones subliniază dorinţa autorului de a-şi scrie filosofia în mod sistematic şi cu

toate că are aparenţa unui stil artistic în filosofie, stilul său este obiectiv şi mai mult analitic.

Blaga a văzut metafizica asemănătoare cu o construcţie cu mai multe etaje în care viziunea generală a existenţei este compusă dintr-o nevoie de creativitate filosofică şi mituri care, împreună, îi dau frâu liber omului de a-şi explica ceea ce îl înconjoară, îi dau nevoilor umane posibilitatea de a se agăţa de ceea ce le înconjoară, de realitate. Prin asta gândirea lui Blaga este în armonie cu filosofii constructivişti, cu postmodernismul European şi cu neopragmatismul Nord American. Motivele filosofice ale lui Blaga vor deveni în felul acesta indiscutabile în următoarea elaborare a metafizicei sale. Aceste puncte de vedere trebuie văzute ca un rezultat chiar al metafizicii sale, ca nişte elemente consistente a teoriei sale metafizice şi a întregii lui filosofii. Această afirmaţie a lui Jones ne poate îndreptăţi să sperăm că filosofia lui Lucian Blaga poate fi o călăuză în filosofia contemporană, mai ales când scrie: "...în acord cu înţelegerea pe care Blaga o dă metafizicii, metafizica este în activitatea creativă umană chiar mai importantă decât ştiinţa".

Posibilitatea de a construi o metafizică. Ea există pentru că metafizica este o parte a naturii umane. De aici se ajunge uşor la un punct cheie a gândirii lui Lucian Blaga, *Fondul anonim.* Acest fond anonim este un izvor pentru umanitate şi el se poate reproduce fără sfârşit şi fără să se consume. Din acest fond anonim se pot naşte, pot fi generate de asemenea şi, ceea ce el a numit, *Diferenţialele divine.* Nu este foarte clar cât de diferite sunt *Fondul Anonim* şi *Marele Anonim,* dar Jones consemnează faptul că nu trebuie interpretată folosirea unui limbaj teologic, pe care Blaga îl foloseşte şi cu care încearcă să exprime concepte altfel dificile, cu ideea că sistemul său metafizic este un sistem religios.

Poate chiar ideea că Marele Anonim instaurează o cenzură transcendentă ca o limită a creativităţii umane, datorită căreia nu

putem avea o cunoaştere sigură, stă mai mult în limita pe care structurile cognitive umane o au.

Care este locul umanităţii după Blaga? Ea, umanitatea, este o creaţie indirectă a Fondului Anonim şi ea este vârful creaţiei. De ce? Pentru că Fondul Anonim a permis organizarea conştiinţei umane ca cea mai complexă organizare a diferenţialelor. Oamenii sunt în mod natural creativi iar creaţiile lor pot fi considerate ca o creaţie secundară a Fondului Anonim.

Existenţa umană este caracterizată prin două moduri de a exista, cel paradisiac, care este starea normală, uzuală, de a trăi, şi modul luciferic, care are ca scop revelarea misterelor vieţii. Omul este rezultatul unei „mutaţii ontologice" pentru că devine conştient de misterele ce-l înconjoară şi, în scopul de a revela aceste mistere, devine o fiinţă creatoare chiar dacă Fondul Anonim, Marele Anonim, îi va interzice revelarea ultimelor mistere prin Cenzura Transcendentă. Pentru Blaga umanitatea a fost creată pentru a crea. De aceea ea, creativitatea, este şi cea mai importantă, cea mai înălţătoare virtute umană.

În epistemologia sa Blaga va încerca să descrie modurile noastre posibile de a cunoaşte lumea. Jones prezintă aceste moduri, cum ar fi: *cunoaşterea pozitivă şi adecvată, cvasi-cunoaşterea, cunoaşterea concretă, cunoaşterea paradisiacă, cunoaşterea mitică, cunoaşterea ocultă, cunoaşterea negativă,* şi întârzie pe Cunoaşterea Lucifericâ care este cheia teoriei cunoaşterii la Blaga.

Cunoaşterea paradisiacă, după Blaga, realizează o reducere *cantitativă* a misterelor existenţei, pe când cunoaşterea luciferică încearcă o reducere calitativă a misterelor şi dacă asta nu este posibil, misterele pot fi permanentizate sau chiar intensificate.

Minus-cunoaşterea, cum foarte frumos spune domnul Jones citându-l pe Blaga din Eonul Dogmatic, nu este altceva decât cunoaşterea dogmatică şi această redenumire a cunoaşterii

dogmatice a făcut-o Blaga, şi-l citează din *Eonul Dogmatic* „… pentru că dogma este asociată unui bagaj indesirabil. Numai istoria şi teologia au luat în serios metoda dogmatică … dacă filosofia va putea să folosească metoda dogmatică fără stagnarea asociată cu aplicaţiile ei teologice, va putea deschide un nou şi întreg capitol în istoria filosofiei. Este adevărat că minus–cunoaşterea înseamnă o ieşire a înţelegerii din funcţiile sale logice, o transcendere a logicii. În acest context, subliniază Jones, la Blaga, transcendent înseamnă nimic altceva decât o depăşire a logicii, a înţelegerii umane.

În mod normal înţelegerea umană operează într-un cadru logic, ceea ce Blaga numeşte *intelect enstatic.* Când înţelegerea noastră se confruntă cu o antinomie este forţată să postuleze o soluţie care transcende înţelegerea normală, situaţie pe care Blaga a denumit-o *intelect ecstatic.* Cu toate acestea problema, când este bine să rămânem în strictețea logică şi eventual să refuzăm o parte a datelor empirice, sau să abandonăm logica rămânând în antinomie, nu este uşor de rezolvat. Totuşi, poate că Blaga are dreptate şi este bine să rupem uneori necesara strictețe logică.

Capitolul 6 se ocupă de *Filosofia culturii la Blaga,* filosofia culturii care ocupă o parte centrală în sistemul său filosofic.

Blaga este de acord cu Kant şi consideră categoriile înţelegerii noastre ca fiind subiective. Categoriile sunt un mijloc cu care Marele Anonim ne opreşte de a avea o cunoaştere adecvată. Blaga face o observaţie importantă când îşi dă seama că Spaţiul şi Timpul ca forme ale sensibilităţii pot fi diferite în diferite culturi ca şi categoriile, pe care le va numi *stilistice,* pentru a sublinia subiectivitatea lor. De aici ajunge să propună un set de categorii stilistice, numite şi *abisale,* diferite de cele cognitive şi care împreună formează o *Matrice Stilistică.*

Matricile Stilistice, categoriile care le compun, pot fi diferite, nu mai sunt aceleaşi pentru toată umanitatea, aşa cum sunt categoriile cunoaşterii.

În capitolul privind *Filosofia religiei la Blaga* (capitolul 7) Jones arată că punctul de vedere asupra religiei la Blaga este strâns legat de punctul său de vedere asupra metafizicei şi culturii. Religia are şi ea o influenţă *stilistică* ceea ce a dus, având în vedere nevoia omului de a revela misterele, la imposibilitatea de a avea o cunoaştere adecvată şi determinismul stilistic al creativităţii, la diferite religii, tot atâtea creaţii ale omului. Revelaţia mistică este şi ea un fenomen cultural, stilistic. Blaga a avut un foarte mare respect pentru orice fel de religie pe care a investigat-o.

În partea II-a a cărţii, Jones, profesor de Filosofia religiei, face o *Aplicaţie a filosofiei lui Blaga: Soluţii blagiene la încercările filosofiei religiei contemporane.*

Având în vedere postularea unui Mare Anonim care este izvorul întregii existenţe şi mai ales al creativităţii umane, se poate spune ca Blaga propune o teologie a creaţiei diferită de teologia curentă. Chiar religia este pentru Blaga o creaţie a omului. Jones nu uită să-l citeze pe Eliade care a spus că de la Hegel, nici un filosof European cu excepţia lui Blaga nu a avut curajul să construiască un sistem filosofic complet.

Scrierile lui Blaga despre filosofia religiei sunt mai mult investigaţii empirice ale religiilor particulare. Sunt un fel de exerciţiu a ceea ce el a numit *cunoaştere paradisiacă.*

In definiţia religiei dată de Blaga se subliniază nevoia umană de a revela ultimele mistere, misterele existenţiale. Aceasta este şi una din cele mai importante activităţi creative ale omului.

În ceea ce priveşte limbajul religios, metaforele plasticizante nu sunt de prea mare ajutor in descrierea transcendentului religios. In schimb metaforele revelatorii se

potrivesc foarte bine în încercarea de revelare a misterelor ascunse folosind *cunoaşterea luciferică*.

Cât priveşte o teorie a cunoaşterii religioase, se poate spune că metafizica lui Lucian Blaga, viziunea sa metafizică, poate fi folosită şi în cunoaşterea religioasă deoarece este o propunere care are în vedere Cosmosul, existenţa umană şi este o încercare de a revela misterele existenţiale. Bineînţeles că trebuie făcută o diferenţă între credinţă şi cunoaştere. Credinţa religioasă nu poate avea o certitudine apodictică. Blaga preferă să propună o apropiere de domeniul religios pe cale pragmatică şi estetică. Este adevărat, cunoaşterea religioasă este o construcţie culturală, ca toate celelalte construcţii umane.

Dacă teologia este în special implicată în a se apropia de transcendent, atunci orice teologie este o cunoaştere luciferică.

Existenţa şi natura lui Dumnezeu.

În accepţia lui Braga Marele Anonim este atât izvorul tuturor existenţelor cât şi un factor de ordine. Marele Anonim impune şi cenzura transcendentă ca şi frânele stilistice care sunt un factor de reglare al creativităţii umane, de limitare a acestei creativităţi.

Din punctul de vedere al *relaţiei religie - ştiinţă, ştiinţă - religie* se poate spune că Blaga este kantian atât în metafizica sa cât şi în epistemologie.

Blaga este un metafizician realist. Asta însemnă că el crede în existenţa reală a entităţilor în afara minţii şi este de părere că există o diferenţă importantă între cunoaşterea religioasă şi cea ştiinţifică. Această diferenţă este chiar în natura obiectelor. El, Blaga, ca şi Kant, este de părere că *lucrul în sine* nu poate fi cunoscut. Singura cunoaştere posibilă este prin intermediul *categoriilor înţelegerii. Categoriile abisale, categoriile stilistice*, propuse de Blaga ca o completare a categoriilor kantiene, sunt şi ele instrumente ce ne ajută să avem o mai bună înţelegere, cunoaştere, a realităţii ce ne înconjoară.

Între cunoaşterea curentă şi cea religioasă sunt similarităţi deoarece ambele sunt tot cunoaşteri. Cunoaşterea religioasă se adresează datelor empirice dar şi, sau mai ales, transcendentului. Cunoaşterea ştiinţifică are ca obiect imanentul, de acea cunoaşterea religioasă a transcendentului pare că este un alt fel de cunoaştere. Blaga reuşeşte să le unifice deoarece pentru el misterul este prezent şi în lumea imanentă, iar un mister greu de pătruns este ceva ce depăşeşte înţelegerea, deci un transcendent. Cunoaşterea luciferică se adresează tocmai acestor categorii de mistere greu accesibile care abundă în lumea ştiinţifică dar sunt şi obiectul cunoaşterii religioase. Acestea sunt similarităţi dacă folosim metodologia lui Blaga şi dacă folosim ca un instrument important cunoaşterea luciferică.

Este adevărat că, pe de altă parte, este bine să ne dăm seama că transcendentul din ştiinţă nu este acelaşi cu cel religios. În ştiinţă orice aporie, orice situaţie contradictorie ridică problema dacă o putem rezolva prin cunoaşterea luciferică, raţional sau este nevoie să depăşim, deci să transcendem, logica pentru a rezolva o situaţie empirică. Transcendentul în religie este postulat şi încercăm să ne apropiem de el cu sfială, fără a încerca să-l dezvelim şi să-l cunoaştem cât mai bine. Ambele folosesc cunoaşterea luciferică deoarece se adresează unui mister, unei antinomii pe care o transfigurează, ştiinţa într-un fel, religia altfel.

Cum vede Blaga pluralismul religios şi comunicarea interreligioasă, mai bine zis cum poate fi de ajutor cunoaşterea şi metafizica pe care Blaga le propune?

Aici ar fi important să înţelegem că matricile stilistice sunt importante nu numai pentru a produce creaţii stilistice ci şi pentru a le înţelege, a le recepta. Este important să dăm drept de existenţă diversităţii umane, a creaţiilor umane, a diferitelor religii, şi în acelaşi timp să le receptăm ca atare, ca un divers care are drept la existenţă, un divers ce ţine de firea omului, de diversele matrici

stilistice. Să înţelegem şi cunoaşterea luciferică care este limitată de cenzura transcendentă, de „frânele stilistice" care sunt categoriile abisale ce formează matricea stilistică. Aceste categorii abisale au în acelaşi timp funcţia de a ajuta ceativitatea omului şi de a preveni o creativitate absolut adecvată.

Matricea stilistică este una din cheile înţelegerii gândirii lui Lucian Blaga. O matrice culturală (stilistică) este compusă din patru factori primari (categorii stilistice) şi un număr nespecificat de alte categorii – factori stilistici. De aceea apar diferenţe importante între diversele matrici stilistice, astfel pot fi responsabile de dificultăţi de comunicare chiar şi de comunicare interreligoasă. Acesta este şi motivul pentru care Blaga s-a angajat în dezbaterea pluralismului religios, exclusivismul nefiind poziţia pe care Blaga o apără.

Volumul lui Michael S. Jones se termină cu un glosar, un adevărat dicţionar de concepte folosit de Lucian Blaga.

Vă recomand să citiţi această carte unică în felul ei şi sper că o vom putea avea şi într-o traducere românească. Acest fluviu care este gândirea lui Lucian Blaga are foarte mulţi afluenţi care-l fac atât de năvalnic, atât de cuprinzător, atât de frumos şi plin de îndreptări.

Ca încheiere permiteţi să vă traduc o parte din textul supracopertei:

„Această carte introduce, explică şi aplică filosofia unuia dintre marii gânditori din Estul Europei. Filosofia lui Blaga este bogată, imaginativă şi plină de discernământ pentru cititorii secolului douăzeci şi unu.

Prezentul volum este prima prezentare în engleză a filosofiei lui Blaga; o filosofie care a fost de avangardă în zilele ei şi care va putea încă să servească dacă este auzită în zilele noastre".

Bucuresti, 2007.

Partea I

Expunerea filosofiei lui Blaga

1

INTRODUCERE

Lucian Blaga a fost unul din filosofii secolului al XX-lea a cărui carieră a suferit de timpuriu din cauza venirii la putere a Partidului Comunist Român şi a creării, ca o consecinţă, a Republicii Populare Române. Din cauza circumstanţelor istorice, filosofia lui Blaga nu a devenit cunoscută în afara propriei sale ţări, chiar dacă în România continuă să fie citit şi discutat.[1] Acest lucru a fost o pierdere, din două motive: în primul rând, pentru că filosofia lui Blaga este un obiect de o frumuseţe ce merită să fie apreciată de către mai mulţi din afara României, şi în al doilea rând, deoarece filosofia lui Blaga poate revărsa lumină peste temele cele mai discutate azi în filosofie. Filosofia lui Blaga este o cale largă şi puternică, sistematică, ce poate da socoteală întregii

[1] Ioan Ică consideră că filosofia lui Blaga continuă să aibă influenţă în România, chiar printre tinerii gânditori; Ioan I. Ică, ―Filosofia lui Lucian Blaga din perspectivă teologică: Reconsiderarea unei polemici, în *Eonul Blaga: Întâiul veac*, ed. Mircea Borcilă, (Bucureşti: Editura Albatros, 1997), 383.

experienţe umane.[1] Teza acestei cărţi este că filosofia lui Blaga are o relevanţă contemporană pentru filosofia anglo-americană.

Doi paşi sunt necesari în sprijinul acestei teze. Primul: sistemul filosofic construit de Blaga trebuie adus la cunoştinţă şi explicat în suficiente detalii pentru a face posibilă aplicarea lui la o varietate de teme filosofice. Acest lucru va fi realizat în prima parte a cărţii ce va relata despre viaţa lui Blaga, despre filosofia sa, sistemul său metafizic, epistemologia sa, filosofia culturii şi despre filosofia religiei. În al doilea rând, trebuie să ne dăm seama cât de productivă poate fi filosofia lui Blaga şi cât ar putea să contribuie ea la teme contemporane în acest domeniu, teme în discuţie ale filosofiei contemporane anglo-americane. Aceasta se va urmări în partea doua a cărţii. Capitolul final este o scurtă concluzie.

Filosofia lui Blaga ar putea să aibă o relevanţă contemporană într-o varietate de domenii filosofice: filosofia ştiinţei, filosofia istoriei, antropologia filosofică, estetica şi altele. Câmpul în care ea va fi aplicată în această carte este filosofia religiei, o arenă a filosofiei contemporane care este scena multor dezbateri vii. Începând cu capitolul 8 încercăm aplicarea filosofiei lui Blaga în acest domeniu. Temele acestor capitole sunt, în ordine: natura filosofiei religiilor, problema limbajului religios,

---

[1] Mircea Eliade afirmă că Blaga a avut curajul să creeze o filosofie care încearcă să se adreseze tuturor aspectelor unei filosofii sistematice, ceva ce nici un gânditor european nu a mai încercat de la Hegel; Mircea Eliade , Convorbiri cu Lucian Blaga, în *Lucian Blaga: Cunoaştere şi creaţie; Culegere de studii*, ed. Dumitru Ghişe, Angela Botez şi Victor Botez (Bucureşti: Cartea Românească, 1987), 483. (Afirmaţia lui Eliade despre lipsa unei filosofii sistematice după Hegel este deschisă dialogului). În capitolul Filosofia românească din *Encyclopedia of Philosophy,* Eliade afirmă că Blaga a fost cel mai dotat şi mai original gânditor din istoria filosofiei româneşti; Mircea Eliade, Roumanian Philosophy, în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Eduards (New York: Macmillan and the Free Press, 1967), 233-34.

a cunoaşterii religioase, justificarea credinţei, existenţa şi natura lui Dumnezeu, religia şi ştiinţele, problema comunicării interreligioase şi problema pluralismului religios.

Scopul acestei cărţi nu este de a face cunoscut întregul sistem filosofic a lui Blaga, ci mai degrabă de a pune filosofia lui Blaga în joc, în competiţie cu scopurile filosofice ale filosofiei anglo-americane a religiilor, pentru a-i demonstra continua sa relevanţă. În acest scop este necesar să explicăm epistemologia lui Blaga, fiind necesar ca şi alte părţi ale filosofie sale, cu care este în strânsă relaţie, să fie explicate: filosofia filosofiei sale, metafizica sa ca şi filosofia culturii. Alte arii filosofice, faţă de care Blaga a depus un efort considerabil (cum sunt filosofia stiinţei, antropologia filosofică şi estetica), despre care nu se poate spune că sunt irelevante, au fost lăsate deoparte ca neavând un impact direct cu acest studiu. Unele din cele mai importante caracteristici ale gândirii lui Blaga în aceste domenii pot fi înţelese din ceea ce spunem despre filosofia sa în această carte.

Îl discutăm pe Blaga, pe parcursul prezentării filosofiei sale, pentru a afla care ar fi susţinera acestei gândiri: este vorba de diferite strategii justificatoare ca un suport pentru plinătatea de adevăr a acestei filosofii. El îşi susţine diversele sale propuneri filosofice cu varii argumente, unele din ele discutate aici. Totuşi, nu este scopul meu de a demonstra adevărul acestei filosofii. Un astfel de demers ar implica o metadiscuţie mai lungă despre posibilitatea de a verifica sistemele filosofice şi posibilele metode pentru a putea realiza o astfel de acţiune, fără să mai punem la socoteală nevoia suplimentară de a discuta susţinerea argumentelor ca şi nevoia de a răspunde la contraargumente. Aceasta ar duce la o largă depăşire a spaţiului oferit pentru aplicaţiile filosofiei lui Blaga, la scopurile contemporane ale filosofiei religiei, esenţială pentru economia acestei cărţi. Cu toate acestea, va fi prezentă o scurtă discuţie a felului în care Blaga îşi

susţine sistemul său prin idei conducătoare, chiar voi încerca să arăt dacă aceste argumente sunt suficiente pentru a stabili dacă poziţia lui Blaga este plauzibilă.

Voi nota chiar faptul, totuşi, că o aplicare cu succes a filosofiei lui Blaga la întrebările contemporane ale filosofiei pot fi o justificare pentru criteriile cu care Blaga îşi justifică filosofia. Capitolul 3 al cărţii va introduce felul în care Blaga înţelege criteriul pragmatic de justificare a propoziţiilor filosofice. În capitolul 5 vom discuta soluţia sa pragmatică a verificării. Dacă criteriile sale asupra justificării şi verificării sunt corecte, atunci în concordanţă cu propriile sale standarde, filosofia lui este justificată printr-o aplicare fructuoasă la o varietate de probleme filosofice. De aceea, o aplicare cu succes a filosofiei lui Blaga la problemele contemporane ale filosofiei anglo-americane a filosofiei religiei poate fi, efectiv, o justificare a filosofiei lui Blaga.

În scopul de a demonstra importanţa filosofiei lui Blaga, este necesar să putem avea un spaţiu destul de mare pentru a face o expoziţie introductivă a sistemului filosofic construit de Blaga. Oricum, nici acesta nu este scopul meu, de a face o expoziţie introductivă a sistemului filosofic scris de Blaga, ci mai degrabă de a arăta importanţa sa pentru contemporaneitate. Totuşi, anumite aspecte importante şi interesante ale filosofiei lui Blaga au fost omise ca nefiind legate direct cu aplicaţiile filosofiei sale la filosofia contemporană a religiei. De asemenea, am considerat că este bine ca expunerea filosofiei lui Blaga, a sistemului său, a interpretărilor şi a aprecierii filosofiei lui, să fie făcută cu o scurtă introducere a vieţii sale şi a lucrărilor sale. Cu toate acestea, unele aspecte ale vieţii sale care nu sunt direct relevante pentru lucrările sale filosofice (cum ar fi cariera sa diplomatică şi lucrările sale literare nefilosofice) le menţionăm numai în trecere. Scopul acestor omisiuni este să ascuţim atenţia spre rostul acelor aspecte

din filosofia lui Blaga care sunt direct relevante pentru scopul de a demonstra continua importanţă a filosofiei lui Blaga pentru dialogul contemporan.

Deoarece nici una din lucrările lui Blaga nu are o traducere în engleză, toate traducerile din opera lui Blaga pe care le găsiţi în această carte sunt transpuse prin efortul propriu, sunt propriile mele înţelegeri sau receptări.

2

BLAGA, FILOSOFUL

O introducere în filosofia lui Blaga ar fi bine să înceapă cu o introducere în Blaga. Introducerea avută în vedere aici este selectivă, luând în consideraţie acele momente din viaţa lui Blaga care au o legătură directă cu filosofia sa. Această introducere va fi divizată în două părţi: vom urmări diverşii factori care au influenţat dezvoltarea sa filosofică şi vom face un sumar al izvoarelor pe care le-am folosit pentru studiul filosofiei lui Blaga.

Prima include discutarea acelor elemente culturale şi educaţionale care au putut fi picătura de pornire a filosofiei lui Blaga, iar în partea a doua vom urmări care au fost izvoarele sale primare şi secundare pentru studiile sale filosofice şi vom include şi lista lor cronologică.

Blaga este o figură necunoscută în afara României. În România, este atât de bine cunoscut încât numele sau este familiar. Oricum, este mai bine cunoscut pentru poeziile sale[1], şi

[1] Impresia mea este că lucrurile stau astfel nu pentru că poezia lui Blaga este remarcabilă: alţi poeţi români se bucură de o apreciere mai mare decât Blaga. Cred că motivul pentru care românii îl consideră pe Blaga poet este că ei sunt, în mod deosebit, un popor poetic. Românii, în general, sunt interesaţi în mod special de poezie, iar mulţi români şi-au încercat, în secret sau nu, talentul în poezie. Faptul că poezia lui Blaga este mult mai citită decât filosofia sa nu are a face nici cu calitatea şi nici cu meritele poeziei sau filosofiei sale: acesta este un rezultat al înclinaţiilor poporului român. În afară de asta, se acceptă în general că filosofia lui Blaga este greu de citit. Acest lucru este adevărat din mai multe

aceasta în ciuda faptului că el se vedea în primul rând şi mai ales, ca filosof. Altfel, este tratat cu respect de către comunitatea filosofică din România, cu toate că generaţiile actuale de studenţi în filosofie preferă să studieze marile nume din afara propriei lor ţări, decât marii filosofi din propriul lor trecut.

Există o Societate Lucian Blaga dedicată studiului operei acestuia. Această societate ţine conferinţe anuale în Cluj-Napoca şi publică cărţi cu articole şi studii dedicate lucrărilor lui Blaga. Membrii acestei societăţi sunt cei mai importanţi filosofi din România şi specialişti din alte ţări europene. De asemenea, societatea include membri ai Academiei din alte discipline, în afara filosofiei. Lucrările societăţii sunt inegal împărţite între filosofia lui Blaga şi scrierile sale literare, ultimile având mai multă importanţă decât prima. De aceea Blaga, filosoful, este puţin cunoscut atât în ţară cât şi în afara României şi o introducere în viaţa sa este binevenită pentru expunerea operei sale.[1]

---

motive: Blaga asimilează în filosofia sa multe elemente ale gândirii europene care sunt necunoscute multor români; lucrările sale sunt sistematice şi legate unele de altele, astfel că nimeni nu poate înţelege lucrările sale dintr-o anumită perioadă daca nu le-a citit pe cele care le preced; iar el îşi creează propriul său vocabular pentru a exprima elementele cheie ale sistemului său filosofic, care este clarificat pe măsură ce apar termeni noi, dar este presupus ştiut în lucrările ulterioare. De asemenea, limbajul lui Blaga conţine atât inovaţii stilistice cât şi elemente de vocabular sau gramaticale arhaice, ceea ce îl face greu accesibil cititorului român mediu.

[1] Această părere este confirmată de Ştefan-Augustin Doinaş în articolul lui Victor Botez, *Blaga – omul – aşa cum l-am cunoscut*, în *Lucian Blaga: Cunoaştere şi creaţie*, ed. Dumitru Ghişe, Angela Botez şi Victor Botez, Bucureşti, Cartea Românească, 1987, p. 501.

Originea lui Blaga şi formarea sa intelectuală

O scurtă introducere în punctul de plecare a lui Blaga va ajuta înţelegerea şi aprecierea filosofiei sale. Dezvoltarea lui Blaga a fost determinată de o serie de factori culturali. Aceşti factori sunt de un interes mai mult decât istoric: ei ne pot ajuta să înţelegem unele din argumentările lui Blaga şi uneori chiar o motivaţie a teoriilor sale.

Mai mult decât atât, o scurtă introducere în influenţele culturale care au dus la gândirea sa filosofică reprezintă o nevoie pentru a fi consistent, pentru a fi corect cu filosofia lui: o analiză a rolului culturii în determinarea credinţelor de orice fel este unul din faptele care pot avea un important rost.

Un număr de biografii şi alte studii despre viaţa lui Lucian Blaga au fost publicate. De un interes particular este autobiografia sa , *Hronicul şi cântecul vârstelor.* Dacă folosim această sursă este bine să avem în minte că, după Blaga, această carte este mai mult decât o istorie a vieţii sale: ea este *povestea* vieţii sale, şi de aceea are asemănare cu ficţiunea istorică.[1]

---

[1] I. Oprişan, *Lucian Blaga printre contemporani: Dialoguri adnotate,* Bucureşti, Minerva, 1987, 7. *Hronicul şi cântecul vârstelor,* ed. Dorli Blaga, vol. 6 din *Opere*, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, citată mai departe ca *HCV*, este considerat un roman istoric. Această lucrare este bogată în informaţii şi mare parte din conţinutul ei poate fi coroborat cu alte surse. De asemenea, de mare folos pentru înţelegerea aspectelor specifice româneşti ale lucrărilor lui Blaga este Vasile Băncilă, *Lucian Blaga: Energie românească,* ed. a doua, Timişoara, RO, Editura Marineasa, 1995, care oferă o expunere aparte a filosofiei lui Blaga, punând accentul pe biografia sa şi pe elementele culturale ale operelor sale. Biografia lui Blaga în patru volume, elaborată de Ion Bălu, trebuie menţionată ca fiind cea mai cuprinzătoare contribuţie în ceea ce priveşte acest subiect.

Transilvania

Blaga s-a născut pe 9 mai în anul 1895 în Lancrăm, un sat aşezat în centrul platoului muntos al Transilvaniei, cea mai de vest provincie a României moderne[1]. Tot aici îşi petrece şi copilăria.

Influenţa formativă românească, în particular transilvăneană, situaţie în care a fost şi Blaga, care şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă aici, este sugerată de câţiva autori care scriu în engleză (Virgil Nemoianu şi Andrei Oişteanu)[2] şi o găsim dezvoltată în cartea lui Vasile Băncilă: *Energie românească.*

Pe când partea de răsărit a României a fost lungi perioade sub influenţa Imperiului Otoman, Transilvania a fost mai mult sub influenţa puterilor Europene, mai ales a Ungariei şi a Imperiului Austro-Ungar. În scopul de a avea Transilvania ca un tampon între ei şi turcii otomani, ungurii au încurajat prin legi stabilirea populaţiei maghiare în localităţi din Transilvania şi în acelaşi mod[3] au încurajat şi populaţia germană. Aceste comunităţi coexistă în apropiere unele cu altele fără a-şi pierde propria lor distincţie culturală, etnică.

---

[1] Pe parcursul copilăriei lui Blaga, Transilvania făcea parte din Imperiul Austro-Ungar, fiind separată de România, deşi românii alcătuiau majoritatea populaţiei. Transilvania s-a unit cu România la sfârşitul primului război mondial.

[2] Vezi Virgil Nemoianu, *The Dialectics of Perfection*, în *A Theory of the Secondary*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989, 153-70. Virgil Nemoianu, *Mihai Şora and the Traditions of Romanian Philosophy*, „Review of Metaphysics, 43, March, 1990. Vezi şi Andrei Oişteanu, *The Anthropology of Traditional Habitation: Man Between Nature and Culture*, în *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, Bucureşti, Romanian Cultural Foundation Publisihing House, 1990, 221-31.

[3] În epoca în care a trăit Blaga existau în Transilvavia populaţii însemnate de ţigani, evrei, macedo-români şi armeni.

În anumite perioade, populaţia maghiară şi cea germană s-au bucurat de privilegii politice şi de o educaţie care nu le erau oferite şi românilor. De aceea oraşele germane şi maghiare au devenit centre ale culturii în Transilvania.

Blaga a trăit într-o parte a Transilvaniei care era populată de etnici germani şi români. Centrele unde se putea primi o educaţie mai înaltă erau sub influenţă germană, aşa cum erau oraşele Braşov şi Sibiu. Aceste oraşe erau metropole moderne. O mare pare a populaţiei româneşti locuia în regiuni rurale, în sate sau orăşele, aşa cum era satul natal al lui Blaga. Aceste sate erau departe de a fi moderne: economia lor era dominată de agricultură, care era practicată aşa cum se făcea de sute de ani, fără beneficiul maşinilor, al tehnicii moderne; aveau un sentiment puternic al tradiţiei şi al lipsei de timp, ceea ce era cel puţin opus modernităţii[1]. Acest contrast între centre urbane moderne şi sate tradiţionale, ca şi acela între vecinătăţi culturale distincte, au jucat un rol important în formarea personalităţii lui Blaga şi a filosofiei lui. Autorul comentează că, atunci când a plecat de la sat pentru a ajunge la o şcoală într-un oraş transilvan, a fost ca şi cum ar fi intrat într-o altă lume.

Acest mediu neobişnuit l-a influenţat pe Blaga în câteva direcţii importante. Întâi l-a ajutat să înveţe bine limba germană.

Populaţia transilvăneană care tindea spre o educaţie mai înaltă, în afara teologiei Ortodoxe, avea de ales doar între germană şi maghiară, deoarece acestea erau limbile ce se foloseau în şcolile

---

[1] Adâncimea sentimentelor lui Blaga pentru satul românesc este reflectată în ceea ce este, probabil, cel mai citat vers: „Eu cred ca veşnicia s-a nascut la sat‖. Lucian Blaga, *Sufletul satului*, în *Opera poetică*, ed. George Gană şi Dorli Blaga, Bucureşti, Humanitas, 1995, 130. Blaga abordează bogăţiile filosofice şi spirituale ale satului românesc în prelegerea sa inaugurală, *Elogiul satului românesc*, în *Isvoade: Eseuri, conferinţe, articole*, ed. Dorli Blaga şi Petre Nicolau, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, 33-48.

mai importante. Abilitatea lui Blaga în învăţarea limbii germane l-a ajutat să citească atât filosofia germană, dar şi să urmeze studiile doctorale de la Viena. Rezultatul pe termen lung al acestui factor aparent minor este că filosofia lui Blaga are un raport şi se aseamănă mai mult cu filosofia germană decât operele filosofice ale multor altor autori români ai secolului douăzeci, care sunt mai mult influenţate de autori francezi[1].

De asemenea, nu mai puţin important este efectul contrastului metropolă-sat prin el însuşi. În loc de a avea o atitudine retrogradă îmbrăţişând pe una din ele în dauna celeilalte, Blaga vede valoarea ambelor, a oraşului modern şi a satului tradiţional. Aceasta l-a condus să dezvolte o filosofie care le îmbrăţişează pe ambele, atât noul cât şi vechiul, logica modernă cât şi înţelepciunea tradiţională, ştiinţa şi estetica/ mitul/ religia.

Filosofia lui Blaga face loc ambelor aspecte ale umanităţii, deoarece amândouă sunt moduri legitime de a ne aduce mai aproape existenţa[2].

Nu în ultimul rând, juxtapunerea unor culturi diverse care sunt într-o proximitate geografică a dat roade în filosofia lui Blaga a culturii. Aceasta l-a condus să propună o teorie filosofică a culturii care poate explica originea similarităţilor şi a diferenţelor între culturile umane, o teorie a izvorului şi a dezvoltării unei culturi şi o teorie a rolului pe care cultura îl joacă în modelarea credinţelor umane. Blaga a scris o carte în care analizează cultura românească ca un exemplu în care filosofia sa poate explica fenomenul cultural actual[3]. Filosofia sa nu se aplică doar culturii

---

[1] Vezi Bazil Munteanu, *Lucian Blaga: Metafizician al misterului şi filosof al culturii*, în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A. Botez şi A. Firuţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996, 204-5.

[2] Vezi Nemoianu, *A Theory of the Secondary*, 163, 228n21.

[3] Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, Bucureşti, Cartea Românească, 1936, citată în continuare ca *SM*. Potrivit lui Vasile Muscă, lucrarea lui Blaga reprezintă

româneşti, ci este o dovadă că ea se poate aplica la fel şi altor culturi. Abilitatea lui Blaga de a descifra o astfel de filosofie larg aplicabilă poate fi rezultatul experienţei sale personale făcute la prima mână, experienţă legată de culturile divergente din Transilvania sa natală.

Familia lui Blaga

Viaţa de acasă a lui Blaga aduce un impetuos sprijin în favoarea prolificităţii sale filosofice[1]. Tatăl său, Isidor, a fost un preot ortodox dintr-o familie cu o lungă tradiţie ca preoţi. Copil fiind, Isidor a fost un foarte bun elev. A strălucit la şcoalile germane din Sebeş şi Sibiu. El aspira la studii înalte, dar circumstanţele au întrerupt această aspiraţie şi în locul studiilor a acceptat poziţia de preot ortodox în Lancrăm, în locul rămas vacant prin moartea tatălui său[2]. A fost un om cinstit, urmărind cu interes şi ajutând la prosperitatea economică a locuitorilor din satul său[3]. Se spune că în ciuda calităţii de preot avea un mare interes în filosofie şi uneori era găsit citind din Kant, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, şi din filosofii români, în timpul în care ar fi trebuit să-şi pregătească slujba[4]. Era un mare iubitor

---

începutul unei atitudini serioase faţă de cultura română; vezi Vasile Muscă, *Specificul creaţiei culturale româneşti în câmpul filosofiei*, în *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, 463-4.

[1] Cartea Liliei Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, Cluj-Napoca, RO: Editura Dacia, 1985, acordă un spaţiu larg studiului familiei lui Blaga, finalizându-se cu arbori genealogici detaliaţi pentru ambii săi părinţi. Lilia a fost nepoata lui Blaga.

[2] . Ibid., 118-119

[3] Rugescu susţine că interesul său în ceea ce priveşte bunăstarea lor materială era mai mare decât cel privitor la viaţa religioasă. 124

[4] Ibid., 122

de cărţi, mai ales cele ale autorilor germani[1]. Era atât de inteligent încât unul din istoricii români s-a referit la el ca „Preotul cu părul de argint şi cu mintea de aur[2]”. Se pare că nu a putut niciodată să depăşească frustrarea că nu a putut urma o carieră intelectuală, ceea ce a dat persoanei sale o tentă de melancolie. În mod trist, Isidor a murit de tuberculoză în 1908, când Lucian avea treisprezece ani[3].

Mama lui Blaga, Ana (Moga), era fata unui preot ortodox dintr-o familie cu aceeaşi lungă tradiţie de preoţi, cei mai mulţi din oraşul Sebeş, care este la sud de Lancrăm. Nu a avut o înclinaţie intelectuală, era foarte devotată şi muncitoare, Lucian gândind că ei se datorează excepţionalul talent al copiilor ei[4].

Lucian Blaga a avut şase fraţi şi două surori, el fiind prâslea[5]. Cu această familie numeroasă şi cu un mic salariu de preot de ţară, dificultăţile economice erau ceva obişnuit pentru tinereţea lui Lucian. Educaţia la şcolile bune era costisitoare, dar familia lui Blaga a făcut sacrificii pentru ca Lucian, ca şi fraţii şi surorile sale, să poată învăţa la şcolile private. Sora lui Lucian, Letiţia, a fost mai puţin educată decât era practica obişnuită, a putut să urmeze şcoala din Lancrăm şi a fost elevă, pentru scurt timp, la Sebeş şi Braşov. Letiţia a fost o persoană inteligentă şi voluntară, a predat la o şcoală elementară şi a fost o bună mamă.

Fratele lui Lucian, Tit Liviu, a fost profesor de liceu, a publicat mai multe articole precum şi o carte de fizică şi matematici pentru liceu. Lionel a fost avocat şi, pentru scurt timp, primar la Sebeş, la sfârşitul primului război mondial. Longin a studiat comerţul la Braşov, dar nu şi-a terminat studiile. A fost militar în timpul războiului din Balcani şi în timpul primului

---

[1] . *HCV*,16-17

[2] Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, 123. Rugescu nu spune cine era acest istoric.

[3]. *HCV*, 90

[4] . Rugescu, *Cu Lucian Blaga*,122, 132.

[5] Numele lor erau, în ordinea vârstelor, Letiţia, Tit Liviu, Leon, Lionel, Florin, Longin, Liciniu şi Lelia. Leon, Florin şi Lelia au murit când erau încă copii, înainte de naşterea lui Lucian. Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, 120-1, 127, 130.

război mondial, a crescut în grad devenind ofiţer. Apoi a părăsit armata, devenind contabil la o afacere a familiei soţiei sale. Liciniu a fost farmacist pregătit la Bucureşti[1].

Arborele genealogic al lui Blaga are multe persoane care au avut o educaţie serioasă, dusă până la capăt, martor al inteligenţei native a membrilor familiei lui Blaga. Rudele sale sunt preoţi, episcopi, teologi, profesori, educatori, doctori în medicină şi ingineri. Multe din rudele lui Blaga au fost renumite în România[2].

Lucian Blaga s-a născut pe 9 Mai 1895, în satul Lancrăm, în aceeaşi casă cu cei opt fraţi care l-au precedat. În timpul vieţii sale a trăit în mai multe oraşe din Transilvania: la Braşov la liceu, la Sibiu ca student în teologie şi mai târziu ca profesor , 22 de ani în Cluj ca profesor şi apoi ca cercetător al Academiei Române.

A mai trăit la Oradea (acum unul din cele mai importante oraşe din vestul României) unde şi-a încheiat studiile în teologie, la Viena pentru a-şi da doctoratul şi mai târziu făcând parte din ambasada României, la Lugoj, la Praga ca ataşat de ambasadă şi la Lisabona ca ambasador al României. A murit la Cluj pe 6 mai 1961 şi a fost îngropat la Lancrăm pe 9 mai, la exact şaizeci şi şase de ani de la naştere.

Influenţe religioase

Ne-am fi aşteptat ca filosofia lui Blaga să fie profund influenţată de teologia ortodoxă din ţara lui (85% din populaţia României se consideră ca făcând parte din Biserica Ortodoxă), de tatăl lui (care a fost preot ortodox) şi de studiile sale seminariale

[1] Această informaţie este preluată de la Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, 118-70.
[2]. Ibid., 209-10

(gradele sale de seminarist le-a primit de la Seminarul Ortodox de la Sibiu). De fapt, unele aspecte ale sistemului său par să reflecte destul de puternic teologia creştină în general şi cea ortodoxă în particular[1]. În unele locuri discută despre diferenţele dintre creştinismul ortodox, cel protestant sau catolic arătând o preferinţă pentru ortodoxie[2].

Este clar că Blaga se distanţează conştient de teologia ortodoxă în anumite părţi importante. Acestea includ respingerea punctului de vedere ortodox a felului în care scriptura ne inspiră, respingerea punctului de vedere ortodox privind destinul uman şi propunerea unui punct de vedere necreştin asupra salvării. Aceste distanţări faţă de puncte de vedere virtual acceptate de marea majoritate a românilor a creat o fisură între Blaga şi o serie de intelectuali contemporani lui; cea mai notabilă despărţire s-a produs cu eminentul teolog ortodox Dumitru Stăniloaie.

---

[1] Aspectul cel mai şocant dintre acestea este reprezentat de teoria lui Blaga despre un unic creator al universului, creator care depăşeşte capacitatea cognitivă umană. Această doctrină este compatibilă cu Dumnezeul teologiei creştine în general, dar ortodoxia pune un accent special pe transcendenţa şi inaccesibilitatea lui Dumnezeu faţă de alte ramuri ale creştinismului. Băncilă susţine că importanţa ortodoxiei ca factor de influenţă asupra filosofiei lui Blaga se remarcă şi în cazul argumentelor lui Blaga privitoare la gândirea supralogică, care este o trăsătură a teologiei ortodoxe în contrast cu raţionalismul gândirii catolice. Băncilă. *Lucian Blaga: Energie românească*, 80.

[2] Ceea ce se pare că iese în evidenţă pe parcursul capitolului 10 din *Orizont şi stil* (citată mai departe ca *OS*). De asemenea, în *Geneza metaforei şi sensul culturii*, (citată mai departe ca *GMSC*), la paginile 460-461, Blaga susţine că icoanele bisericii ortodoxe reprezintă o încercare religioasă de a revela în mod creativ transcendenţa, iconoclasmul este anticreativ iar calvinismul protestant tinde să fie iconoclast.

Acesta a publicat o carte destul de citită în care a desfăşurat cele mai importante diferenţe între Blaga şi Ortodoxie[1].

Pe când filosofia lui Blaga poate apărea cuiva din vest ca fiind puternic influenţată de ortodoxie, pentru cei crescuţi în ortodoxie pare ca având puternice influenţe protestante. Nu numai unul dintre filosofii români au remarcat că filosofia lui Blaga are un parfum protestant. Într-adevăr, filosofia lui a fost influenţată de mai mulţi dintre filosofii care au dominat şi gândirea secolelor nouăsprezece şi douăzeci şi care au influenţat, la rândul lor, teologia protestantă[2]. Astfel, refuzul său de a crede în revelaţia divină, refuzul îndumnezeirii lui Iisus din Nazaret şi revizuirea radicală a traditiei creştine privind salvarea este mult mai apropiată de protestantism decât de ortodoxie sau de catolicismul începutului de secol douăzeci[3].

Blaga scrie în autobiografia sa că poveştile biblice istorisite de către mama sa au fost cele care i-au asigurat construcţia puternică a personalităţii sale[4]. Pe de altă parte, el menţionează poveştile populare şi miturile cvasi-religioase pe care ea le rostea şi a căror influenţă este ubicuă în poeziile sale. Putem spune cu siguranţă că există o influenţă a creştinismului în filosofia lui Blaga mai mult decât oricare altă religie, o desfăşurare a scrierilor sale privind filosofia religiei şi a culturii, care ne arată că Blaga era familiar cu un larg spectru de religii din diverse timpuri şi de peste tot din lume. Această familiaritate a contribuit cu siguranţă la obiectivitatea cu care vorbeşte despre religii. Este de asemenea

---

[1]. Dumitru Stăniloaie, *Pozitia dlui Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie,* Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidicezane, 1942.

[2] De pildă, Mircea Flonta, un expert de frunte în filosofia lui Blaga, a susţinut o astfel de teză în faţa autorului prezentei lucrări.

[3] Aceste aspecte vor fi discutate în secţiunea privitoare la filosofia religei a lui Blaga.

[4] . *HCV*, 34.

posibil ca studierea acestora[1] să-i fi sugerat unele din ideile sale filosofice.

Educaţia lui Blaga

Educaţia lui Blaga începe la şcoala românească din Lancrăm la vârsta de şase ani[2]. După primul an începe să studieze la Academia germană din oraşul vecin, Sebeş[3]. Această academie era mai „academică decât şcoala sătească" şi Isidor Blaga îşi va trimite toţi copii să studieze acolo. Profesorii lui Blaga de la Sebeş erau pregătiţi în universităţi germane, şi el notează că şcoala avea o atmosferă clar Schilleriană[4].

Blaga este excelent ca elev, el termină primul din clasă de trei ori şi o dată este al doilea[5]. A studiat patru ani la Sebeş.

La vârsta de unsprezece ani, Blaga este trimis la Braşov să studieze la liceul „Andrei Şaguna", care era o instituţie de învăţământ privată cu un foarte bun renume. Aici are ocazia să înveţe, în afara limbii române, germana, maghiara, latina şi elina[6].

Era în mod particular interesat de ştiinţele naturii, de filosofia ştiinţei, de filosofie în general şi de lumea religioasă[7].

---

[1] De exemplu, sunt câteva cărţi şi articole care trasează paralele între filosofia lui Blaga şi gândirea indiană.

[2]. *HCV*,32.

[3]. Ibid., 33.

[4] . Ibid., 52.

[5] .Mircea Vaida, *Pe urmele lui Lucian Blaga,* Bucureşti, Sport-Turism,1982, 3.

[6] Autobiografia sa sugerează că s-ar putea să fi ştiut şi italiană, iar scrierile filosofice sugerează că ştia franceză (aşa cum afirmă Ion Bălu, *Viaţa lui Lucian Blaga*, vol. 1, Bucureşti, Editura Libra, 1995, 156.)

[7] *HCV*, 80, 138. Blaga afirmă că prelegerile sale favorite erau pe teme filosofice (*HCV,* 103) şi opinează că Ramakrishna (1836-86) a reprezentat cea mai remarcabilă figură filosofică a secolului al nouăsprezecelea şi că Vedanta este similară creştinismului atunci când este comparată cu naturalismul (*ibid*., 95ff).

Pentru tot felul de motive nu-şi făcea totdeauna lecturile la Braşov şi uneori stătea la casa mamei sale din Sebeş, unde studia cărţi din biblioteca tatălui său, cărţi împrumutate de la prieteni sau de la fosta sa şcoală din Sebeş[1]. Şi-a luat diploma de la Şaguna în 1914 cu o teză despre *Relativitatea la Einstein şi geometria non euclidiană a lui Poincaré*[2].

După diploma de la Şaguna, Blaga spera să poată studia la Universitatea din Jena în Germania, dar dorinţa lui a fost neîmplinită din cauza primului război mondial[3]. Blaga putea să aspire la o educaţie mai înaltă doar la seminarul ortodox de la Sibiu, un important oraş al Transilvaniei. Era obligat să accepte această soluţie ca să nu fie concentrat în armata austro-maghiară. A beneficiat, de asemenea, de o bursă pentru studiile sale[4].

Blaga scrie că studiile sale la Seminarul Ortodox au şchiopătat din cauza dezinteresului faţă de teologia tradiţională. Unii din profesorii săi îi permiteau libertatea de a studia mai mult filosofie totuşi, în timpul acestei perioade a început să-i apară interesul pentru filosofia religiei[5]. De asemenea, a citit mult istoria artei. I se dădea voie să citească liber în colecţia bibliotecii Bruckental din Sibiu, urmărind subiecte care-l interesau. În această perioadă a făcut prima sa vizită la Viena, unde a avut contacte la Universitatea din Viena şi a folosit biblioteca pentru lectură[6].

---

[1] În biblioteca tatălui său a descoperit *Faust*-ul lui Goethe, o carte care i-a influenţat considerabil gândirea (*HCV*, 87). Mult mai târziu, după ce Blaga a fost înlăturat de la catedra sa de la Univeritatea din Cluj, traduce *Faust* în limba română.

[2]. Ibid., 140.

[3]. Ibid., 141-42.

[4]. Ibid., 146-51.

[5]. Ibid., 160161

[6]. Ibid., 164ff.; a doua călătorie,171; citeşte filosofie indiană, 174.

Către sfârşitul primului război mondial, Seminarul Ortodox a fost mutat la Oradea, mai departe de frontiera de est. Blaga a plecat de la Viena pentru a termina studiile sale de la Oradea[1].

Autorul scrie în autobiografia sa că la examenul final a depăşit pe toţi colegii săi în teologie, dar la examinarea la liturghia din biserică a trecut doar cu ajutorul unuia din profesorii săi[2]. Şi-a luat diploma de la Seminarul Teologic Ortodox în 1917.

La sfârşitul lui 1917, Blaga începe studiile sale de doctorat de la Universitatea din Viena[3]. A fost un timp cu mari lipsuri la Viena (din cauza războiului)[4]. Blaga a urmat şi alte cursuri decât filosofia; în particular era interesat de cursurile de ştinţe şi de istoria artei[5]. S-a reîntors în Transilvania în timpul căderii Imperiului Austro-Ungar şi a Uniunii Transilvaniei cu România. În această perioadă, primele sale două cărţi erau publicate, *Poemele luminii* şi *Pietre pentru templul meu.* Erau o colecţie de poezii şi o colecţie de aforisme. S-au vândut repede şi banii din a doua ediţie i-au permis să se întoarcă la Viena pentru a-şi termina

---

[1]. Ibid., 183ff.

[2]. Ibid., 192

[3] Balu, *Viaţa lui Lucian Blaga*, 168; *HCV*, 196; Vaida, *Pe urmele lui Lucian Blaga*, 132. Cronologia lui Teodorescu care se găseşte în ediţia poeziilor lui Blaga traduse de Branda Walker menţionează anul 1918 ca dată de început a sudiilor doctorale ale lui Blaga (Lucian Blaga, *Complete Poetical Works of Lucian Blaga*, trans Brenda Walker, Iaşi, România, Oxford, UK, Portland, OR: Center for Romanian Studies, 2001, 12.). Cronologia lui Vatamaniuc stabileşte această dată ca fiind februarie 1918 (Vatamaniuc, *Lucian Blaga, 1895-1961: Bobibliografie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977, xxvii).

[4] Datorită lipsei de hrană, Blaga se întorcea în Transilvania cam la două luni o dată, pentru a se aproviziona cu hrană. Pe parcursul uneia dintre aceste călătorii el a rămas câteva săptămâni într-un sat mic de munte, unde a fost găzduit de învăţătorul satului şi de preot, slujind în calitate de clopotar pentru biserica din sat. *HCV*, 196, 209.

[5] *HCV*, 204. El afirmă că tocmai în această perioadă studiile sale asupra ştiinţei îl conduc către ideea sa de „minus-cunoaştere”.

studiile[1].

Blaga şi-a ales disertaţia pentru doctorat din epistemologie. Ea se întitulează „Kultur und Erkenntnis", şi a fost susţinută cu succes pe 26 noiembrie 1929 şi a fost semnată de Alphonso Dopsch, Carol Liuk şi Stefan Meyer[2].

Influenţe filosofice

Multe şi variate au fost influenţele filosofice pe care le-a avut Blaga. În scrierile sale el citează un larg evantai de autori, din antichitate până în contemporaneitate, din est şi din vest.

Diferitele părţi ale scrierilor sale ne dezvăluie influenţele a diferiţi gânditori. Platon şi neoplatonicii au avut o evidentă influenţă în metafizica lui Blaga, ca şi unele influenţe leibniziene; Kant acoperă mult din teoria cunoaşterii; influenţele lui Oswald Spengler asupra filosofiei culturii la Blaga sunt larg recunoscute[3]

---

[1] Aceste cărţi au fost primite drept cadou de către România din partea Transilvaniei cu ocazia unificării poporului român şi l-au făcut pe Blaga celebru peste noapte. *HCV*, 226, 224, 236.

[2].*HCV*, 260.

[3] Nemoianu, „Mihai Şora and the Traditions of Romanian Philosophy", „Review of Metaphysics" 43 (March 1990): 594. Acest aspect a fost subliniat de Nemoianu într-un e-mail pe care i l-a trimis autorului prezentei lucrări, datat 22 iulie 2003. Blaga face aluzie la influenţa lui Kant şi la neokantianismul de la Marburg în autobiografia sa. *HCV*, 129. Influenţa lui Kant asupra lui Blaga se observă foarte clar la p. 56 în *Cultură şi cunoştiinţă*, unde Blaga scrie că problema cea mai însemnată a teoriei cunoaşterii este aceea privitoare la categorii. Blaga dedică un capitol întreg al lucrării sale acestei probleme; „Categoriile", în *Cultură şi cunoştiinţă*, cartea 1, vol. 7 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, 39-50. Legătura dintre gândirea lui Spengler şi filosofia lui Blaga este dezbătută în capitolul 6 al acestei lucrări. Filosofia culturii a lui Blaga poate fi considerată ca o dezvoltare ulterioară a ideilor lui Spengler, dar sunt unele aspecte ale filosofiei culturii a lui Blaga care

ca şi inconfundabila influenţă a scrierilor lui Goethe asupra esteticii lui Blaga. Alte influenţe formative importante includ romantismul german, psihanaliza lui Freud, evoluţionismul lui Darwin şi tendinţa naturalistă a gândirii generale, specifică începutului de secol douăzeci în Europa.[1]

Descartes este unul din cei care a influenţat în cea mai mare măsură filosofia europeană, influenţa sa se extinde evident şi asupra lui Blaga. În particular, s-a argumentat că Descartes a avut un rol important în alegerea conceptului de Mare Anonim în metafizica lui Blaga.[2]

Blaga a reacţionat la o serie de mişcări contemporane şi gânditori din zilele sale.[3] Printre acestea, lucrările lui Henri Bergson sunt cel mai bine ştiute; cu toate acestea, Blaga a reacţionat şi împotriva ideilor lui Bergson acordându-i, totuşi, epitetul de "cel mai important filosof al acestor timpuri".[4]

---

diferenţiază ideile sale de cele ale lui Spengler. Vezi şi Alexandru Boboc, „Blaga, Nietzsche şi Spengler: Demersuri moderne asupra paradigmei «stil», „Seculum", serie nouă 1, nos. 3-4 (1995): 28-34.

[1] Muscă, *Specificul creaţiei culturale româneşti în câmpul filosofiei*, 468-469; Liviu Antonesei, *Repere pentru o filosofie a culturii*, În *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, 402ff; Muscă, *Specificul creaţiei culturale româneşti în câmpul filosofiei*, 471, 473. Muscă menţionează şi filosofia utopică a lui Rousseau ca având o anumită influenţă asupra operei lui Blaga.

[2] Marta Petreu, ―*De la Dumnezeul cel bun la Dumnezeul cel rău,* în *Meridian Blaga*, ed. Irina Petraş, vol 2. (Cluj-Napoca, România: casa cărţii de Ştiinţă,2002),30-46.

[3] Au fost scrise un număr de articole având acest subiect, incluzându-l pe Alexandru Surdu, *" Aspecte moderniste ale filosofiei lui Blaga*" şi Ionel Nariţa, "*Elemente de epistemologie în lucrările timpurii ale lui Blaga",* în *Meridian Blaga, ed. Irina Petraş, vol I (Cluj-Napoca, România: Casa cărţii de Ştiinţă,2000;* şi Constantin Noica, *Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga şi veacul al XX-lea*, în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* ed. A.Botez şi A. Firuţă (Bucureşti. Editura Ştiinţifică, 1996).

[4] *HCV*,130; vezi şi 116

Tot astfel, Blaga a reacţionat faţă de începuturile fenomenologiei şi ale pragmatismului american, criticându-le sau fiind influenţat de ele. Blaga a fost foarte interesat în dezvoltările teoretice ale ştiinţelor naturii. Legat de asta, se spune că în adolescenţă a fost pentru scurt timp atras de pozitivism, dar destul de devreme în perioada adultă s-a întors cu hotărâre împotriva lui.[1] Blaga a fost, de asemenea, un student aplicat la teoria esteticii şi a folosit teoriile contemporane privind estetica în scrierile sale.[2]

Totuşi, filosofia lui Blaga nu este o sinteză împrumutată de la acest mare evantai de filosofi. O astfel de sinteză de elemente disparate ar fi dus la numeroase inconsistenţe dacă nu chiar la contradicţii. Filosofia lui Blaga, inspirată şi modelată de filosofii şi filosofi cu care a interacţionat, este o realizare integrată şi sistematică care se adresează scopului şi intereselor minţilor luminate ale zilelor noastre.

Contemporanii lui Blaga

Blaga a trăit într-o perioadă de un considerabil tumult filosofic. El a cunoscut personalităţile cu care a avut legături, lideri intelectuali ai acelor zile, importanţi filosofi sau gânditori care i-au fost contemporani şi de a căror gândire era interesat, printre care se numără William James, Frege, Freud, Husserl, Bergson, Russel, Jung, Tillich, Heidegger, Eliade şi Hempel.

Blaga citează şi are referinţe faţă de alţi mulţi din contemporanii lui mai puţin cunoscuţi, gânditori care, în domeniul lor, erau consideraţi importanţi în prima jumătate de veac a secolului douăzeci şi care sunt mai puţin cunoscuţi azi. În plus,

---

[1]. Băncilă, *Lucian Blaga: Energie românească, 80.*

[2]. Ca artist practicant (poet şi dramaturg), Blaga avea un interes deosebit pentru teoria estetică.

Blaga cunoştea foarte bine şi alţi gânditori români de frunte din timpul său, incluzând pe filosoful Constantin Noica, pe foarte cunoscuţii expatriaţi Eliade şi Emil Cioran, dar şi pe cel mai cunoscut teolog ortodox român, Dumitru Stăniloaie.

Se admite că autobiografia lui Blaga este mai mult decât o încercare a unei istorii obiective a vieţii sale. Acesta a lăsat să existe o anumită încărcătură de mister în legătură cu persoana sa sau a lucrărilor sale academice[1]. Totuşi alţii şi-au luat răspunderea de a scrie biografii bazate pe cunoaşterea personală a lui Blaga.

Cei care au contribuit la acest efort sunt unii din intelectualii cei mai cunoscuţi din timpul vieţii lui Blaga, incluzând pe Vasile Băncilă, Mircea Eliade, Sandu Bologa, Ştefan Augustin Doinaş, Ovidiu Drâmba, Maria Enescu, Oliviu Gherman, Edgar Papu, Liviu Rusu, şi Ion D.Sârbu[2].

Izvoare pentru studiul filosofiei lui Blaga

Blaga a fost un scriitor prolific. Scrierile sale includ mai multe volume de poezii, aforisme, piese de teatru, filosofie, o carte despre istoria intelectuală a Transilvaniei, o autobiografie şi un roman. De asemenea, a publicat articole în periodice. O mare parte a operei sale a fost publicată în *Opere,* o colecţie în douăsprezece volume. În plus, s-a publicat o colecţie formată dintr-o parte a corespondenţei sale private.

Există întrebări care trebuie puse, legat de importanţa unora din izvoarele sale primare pentru studiul filosofiei . Una dintre ele priveşte consistenţa gândirii lui Blaga în timp. Există persoane care sunt de părere că se produce o schimbare în gândirea lui Blaga în perioada în care a lucrat la Academia

---

[1]. Oprişan, *Lucian Blaga printre Contemporani,* 7-8.

[2]. Ibid., 47-110. Victor Botez, ―Blaga -omul- aşa cum l-am cunoscut,în *Lucian Blaga,* ed.Ghişe, Botez, şi Botez, 479-524.

Română din Cluj. Argumentul este în lucrările sale târzii, unde era mai interesat de ştiinţe, mai puţin rezervat în ce priveşte progresul acestora, decât în perioadele sale timpurii. Evidenţa faţă de această interpretare este cartea lui, *Experimentul şi spiritul matematic* publicat postum în 1969, alături de descreşterea semnificativă a limbajului poetic în lucrările sale târzii.

Această poziţie pare să fie un fel de exagerare. Atât timp cât există anumite schimbări în stil şi felul de a se adresa, există o unitate şi o consistenţă a întregii opere a lui Blaga, de la publicaţiile sale presistematice până la moartea sa, o unitate care este susţinută de câteva argumente convingătoare[1]. Cel mai important dintre ele este propriul testament editorial, scris în anul 1959[2]. Conform acestui testament, cincisprezece cărţi din filosofia sa, formează un sistem unitar al propriei filosofii sistematice. Cea mai timpurie carte dintre acestea a fost publicată în 1931.

Cea din urmă a fost scrisă în 1959 şi publicată postum în 1967. Acestea includ nucleul scrierilor sale filosofice şi pare a arăta că Blaga considera scrierile sale intercompatibile. Mai mult, în autoportretul său filosofic (scris în 1937), el explică şi îşi apără operele sale de început, ceea ce arată că nu a abandonat până în 1937 punctele sale de vedere exprimate anterior[3]. Sugestia că Blaga a avut un mai mare interes în ştiinţe, mai târziu în timpul vieţii sale, decât în perioadele de început (perioadă în care era recunoscut ca fiind mai mult poet şi nu atât filosof), priveşte mai

---

[1] O discuţie mai detaliată pe această temă se regăseşte la Mircea Flonta, *Unitatea sistematică a filosofiei lui Lucian Blaga*, în *Meridian Blaga*, ed. Irina Petraş, 2: 7-29.

[2]. Lucian Blaga, vol. 8 în *Opere*, ed. Dorli Blaga, 57-58.

[3]. Lucian Blaga, ―*Schiţa unei autoprezentări filosofice," Manuscriptum* 17", nr. 3(1986): 59-67, republicată în Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*,Bucureşti, Eniciclopedia Universală, 2000.

mult biografia sa.

În tinereţea sa, mai ales în liceu, filosofia ştiinţei era marele său interes de tip academic. Iubirea lui Blaga pentru ştiinţă şi iubirea de poezie au coexistat fără conflicte[1]. Interesul său în epistemologie şi în filosofia ştiinţei a precedat interesului în metafizică, estetică şi în filosofia religiei, care nu au fost o preocupare până în perioada studiilor universitare.

Un argument final a acestei unităţi a scrierilor filosofice ale lui Blaga este natura complementară a cărţii sale *Ştiinţă şi creaţie* (1942) şi a cărţii sale mai târzii *Experimentul şi spiritul matematic* (scrisă după ce Blaga a fost alungat de la catedră şi care a fost publicată postum în 1969). Ambele cărţi explorează natura constructivă a investigaţiilor ştiinţifice.

Sunt, fără îndoială, unele schimbări indiscutabile în filosofia lui Blaga de la primele publicaţii la cele din ultimii ani. Cele mai importante sunt cele stilistice. În operele de început şi din perioada medie are o atracţie specială pentru limbajul metaforic. În scrierile sale târzii, el pare să evite acest limbaj pe cât posibil[2]. Un exemplu este schimbarea termenilor metaforici „cunoaştere paradisiacă" şi „cunoaştere luciferică" din primele sale scrieri sistematice cu termenii de „tipul I de cunoaştere" şi cu „tipul II de cunoaştere" pentru a denota acelaşi fenomen în scrierile sale târzii.

Mai substanţială este schimbarea înţelegerii pe care o dă Blaga „năzuinţei formative" în filosofia sa a culturii. Într-o lucrare de început, acesta scrie că năzuinţa formativă este singura

---

[1] Ceea ce este în acord cu eventuala sa explicaţie a ştiinţei şi artei ca fiind încercări la fel de valide de a „revela misterul".

[2] Vezi şi discuţia lui Mircea Flonta în *Unitatea sistematică a filosofiei lui Lucian Blaga*, în *Meridian Blaga*, ed. Irona Petraş, 2: 8-14.

categorie stilistică ce influenţează toate creaţiile culturale[1].

În lucrările de mai târziu, propune patru categorii stilistice importante care formează o matrice stilistică ce influenţează creaţiile culturale. Blaga admite şi alte dezvoltări în filosofia sa, de la lucrările sale din tinereţe (incluzând disertaţia de doctorat) spre operele sale sistematice, dar ele nu subminează principiile sistemului său. Astfel de dezvoltări ulterioare sunt de aşteptat de la scrierile cuiva care a publicat primele sale articole în timpul când era elev de liceu.

O altă întrebare care este nevoie să fie discutată este utilitatea scrierilor nefilosofice ale lui Blaga pentru a-i studia filosofia. Filosofia lui Blaga se reflectă în poezia lui, în teatru şi în alte scrieri[2]. Totuşi, scrierile de ficţiune ale lui Blaga nu sunt prea clar ancorate în gândirea sa filosofică, nu aduce în ele un argument care să-i întărească poziţia, s-o susţină, şi sunt de un stil complet diferit faţă de scrierile sale filosofice. Deoarece am citit întreaga lui operă poetică înainte de a începe să-i studiez filosofia, după părerea mea, nu se poate descifra filosofia sa numai din poeziile sale. În afară de asta, filosofia lui este foarte accesibilă dacă-i citeşti scrierile filosofice si nu mai este necesar să recurgi la poeziile sale sau la alte scrieri[3]. Însuşi Blaga face o distincţie clară între scrierile filosofice pe de o parte, şi poeziile sale, teatrul sau alte scrieri, pe de altă parte.

---

[1] Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 2.3. Aspiraţia formativă este luată în discuţie din nou în capitolul referitor la filosofia culturii a lui Blaga.

[2] Aurel Codoban, „Un Blaga ignorat: Filosoful religiei", in Eonul Blaga: Întâiul veac, ed.Mircea Borcila (Bucureşti: Editura Albatros, 1997, 381-82.

[3] Vezi Alexandru Tănase, Lucian Blaga: Filosoful poet, poetul filosof (Bucureşti: Cartea Românească, 1977), capitolele 11 şi 12

El afirmă că ultimele conţin elemente de misticism care se leagă cu genul lor, în timp ce filosofia sa nu conţine elemente de misticism[1].

Izvoare primare

În afara disertaţiei sale de doctorat, care a fost scrisă în germană, toate lucrările sale importante sunt în limba română. Pe când toată opera poetică a lui Blaga a fost tradusă în engleză, numai puţine şi mici fragmente din opera sa filosofică au fost traduse. Sunt anumite raţiuni din cauza cărora opera sa filosofică nu a fost tradusă. Însuşi Blaga avea rezerve faţă de posibilitatea unei traduceri adecvate a filosofiei sale. Datorită nuanţelor adânci de folosire ale limbii române, Blaga nu spera ca o traducere să fie capabilă de a surprinde ceea ce el încerca să exprime[2]. Mai mult decât atât, Blaga era rezervat în ceea ce priveşte capacitatea filosofiei sale de a spune ceva celor care nu împărţeau cu el propria sa matrice stilistică[3]. După cel de-al doilea război mondial, când Blaga ar fi trebuit să fie la cel mai înalt moment al carierei sale şi al publicaţiilor sale, a fost cenzurat de guvernul socialist al României şi i s-a permis să publice doar ocazional poeme şi traduceri din cărţile altora. Cu toate că după moartea lui, guvernul României a permis publicarea operei sale, faima lui în România ca filosof a început să dispară şi chiar şi azi este doar parţial recunoscut.

---

[1]. Blaga, „Schita unei autoprezentari filosofice", *Manuscriptum* 17, no. 3 (1986); retipărit in Diaconu and Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 12.

[2]. Aceasta este discutat de Mircea Flonta în „Lucian Blaga, *Routledge Encyclopedia of Philosophers Online*, Londra, Routledge, 2004. Revăzută 3 ianuarie, 2006 la http://www.rep.routledge.com/article/N109.

[3] Blaga, *Ştiinţă şi creaţie*, 178-80. Citată mai departe ca *ŞC*.

Multe din operele fiosofice ale lui Blaga sunt de găsit, totuşi, în limba română, deoarece au fost retipărite după căderea guvernării socialiste. Blaga are în total, patruzeci şi patru de cărţi de filosofie, incluzând disertaţia sa de doctorat în filosofie şi câteva colecţii de articole care au fost publicate postum. Multe din aceste cărţi sunt scurte, neavând mai mult de 200 de pagini. Zece dintre ele sunt considerate operele sale „presistematice".

Opera sa de sistem este structurată în patru trilogii: *Trilogia cunoaşterii (Eonul dogmatic, Cunoaşterea luciferică şi Cenzura transcendentă), Trilogia culturii (Orizont şi stil, Spaţiul mioritic* şi *Geneza metaforei şi sensul culturii), Trilogia valorilor (Ştiinţă şi creaţie, Gândirea magică şi Religie, Artă şi Valoare),* ca şi *Trilogia cosmologică* (*Diferenţialele divine, Aspecte antropologice* şi *Fiinţa istorică)*[1]. Trilogia cunoaşterii conţine în total cinci cărţi, *Despre conştiinţa filosofică* ca prefaţă a trilogiei şi *Experimentul şi spiritul matematic* fiind încheierea lui.

Trilogia valorilor conţine de fapt patru cărţi, *Gândirea magică şi religie,* fiind compusă din două cărţi anterioare, *Despre gândirea magică* şi *Religie şi spirit.* Mai sunt cărţi de filosofie scrise în perioada sa, a filosofiei sistemice, care nu sunt incluse în trilogii.

O listă cronologică a cărţilor lui Blaga o dăm mai jos. Pentru o informaţie completă asupra publicaţiilor, vă rugăm să consultaţi bibliografia.

[1] Iniţial, Blaga a intenţionat să scrie cel puţin cinci trilogii, dar şi-a revăzut planul, considerând că este mai eficace să trateze anumite teme (cum ar fi etica şi fenomenele paranormale) în lucrări de aforisme, dialoguri şi ficţiune; vezi vol. 8 în *Opere*, ed. Dorli Blaga, 58-59. Ceea ce ar fi putut să fie etica sistematică a lui Blaga este luat în discuţie de Dan Santa, *Lucian Blaga şi universul Gnostic*, în *Eonul Blaga: Întâiul veac*, ed. Mircea Borcilă (Bucureşti: Editura Albatros, 1997), 396-400.

Lista cronologică a cărţilor de filosofie ale lui Blaga[1]*:*

Pietre pentru templul meu, 1919. O colecţie de aforisme.

*Cultură şi cunoştinţă,*1922. Este versiunea românească a disertaţiei de doctor. Cunoaşterea este determinată de categoriile culturale.

Probleme estetice, 1924. [2] Este o discuţie asupra diferitelor probleme ale mişcării contemporane în filosofia estetică.

Filosofia stilului, 1924. O colecţie de eseuri filosofice privind stilul în literatură şi în artă.

Feţele unui veac, 1925. O colecţie de eseuri privind romantismul, naturalismul şi impresionismul.

Fenomenul originar, 1925. Este o analiză a conceptului de *uhrphanomen* la Goethe, Scheling, Strindberg, Nietzsche, Spengler şi la alţii.

Ferestre colorate, 1926. Colecţie de eseuri asupra esteticii.

Dimonion, 1930. O explorare a relaţiei dintre intuiţie şi raţiune.

*Eonul dogmatic,*1931. O carte în care pledează pentru o nouă strategie în cunoaştere (minus cunoaşterea) în situaţii în care apar antinomii.

Cunoaşterea luciferică, 1933. În această carte explică o distincţie importantă, pe care el o face între cunoaşterea de tip I şi cea de tip II, pe care le numeşte cunoaştere paradisiacă şi luciferică.

---

[1] Această listă a fost elaborată folosind bibliografiile furnizate de Mircea Flonta, ―Blaga, Lucian, *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, şi de Vatamaniuc, *Lucian Blaga, 1895-1961*, 17-29. Informaţiile despre lucrările care nu se regăsesc în aceste bibliografii au fost luate din lucrările sale.

[2] Această publicaţie este inclusă în vol. 7 al *Operelor*, ed. Dorli Blaga, 83-131, dar alte informaţii despre publicaţia originală, în afară de dată, nu ne sunt furnizate.

Cenzura transcendentă: Încercare metafizică, 1934. În această carte propune o „cunoaştere metafizică" complementară epistemologiei propuse în ultimele două lucrări.

Orizont şi stil, 1935. Discută structurile subconştiente (matricea stilistică) care modelează toate creaţiile culturale: miturile, religia, arta, filosofia şi chiar ştiinţa teoretică.

Spaţiul mioritic, 1936. Discută aplicaţia matricii stilistice la creaţiile culturale româneşti.*za* Analizează atât relaţia dintre metaforă şi cultură, precum şi cea dintre cultură şi „istorie".

*Elogiul satului românesc,*1937. Este discursul publicat de la acceptarea lui în Academia Română.

Artă şi valoare, 1939. Arta este o formă de a revela misterele.

Diferenţialele divine, 1940. Este o prezentare generală a metafizicii lui Blaga şi o prezentare detaliată a cosmologiei sale.

Despre gândirea magică, 1941. Miturile sunt structuri stilistice cu ajutorul cărora se încearcă revelarea misterelor.

Religie şi spirit, 1942. Religiile sunt creaţii culturale, astfel încât sunt încercări valide spre a revela misterul, dar nu pot scăpa de historicitate, care e specifică omului.

Ştiinţă şi creaţie, 1942. Stiinţa teoretică este şi ea determinată cultural, deci şi istoric.

Discobolul, 1945. Aforisme şi scurte comentarii.

Despre conştiinţa filosofică, 1947. Este o introducere în filosofie ca o disciplină înţeleasă din punctul de vedere a lui Blaga.

*Aspecte antropologice,*1948. O carte care discută felul în care antropologia se integrează viziunii sale metafizice şi cosmologice.

Gândirea românească în Transilvania în secolul XVIII-lea, 1966. Un studiu istorico-filosofic al dezvoltării ideilor sociale şi politice în Transilvania secolului al optsprezecelea.

Zări şi etape: Studii, aforisme, însemnări, 1968.

Este o colecţie de scurte texte scrise între 1919 şi 1930, adunate în volum în 1945 şi publicate postum de Dorli Blaga.

Experimentul şi spiritul matematic, 1969. Este o analiză filosofică a metodei epistemologice din ştiinţele naturii.

Scrieri despre artă, 1970. O antologie a scrierilor lui Blaga despre artă şi estetică, editate de Dumitru Micu.

*Izvoade: conferinţe, articole,*1972. O colecţie de eseuri, articole, despre variate subiecte filosofice, publicate postum de Dorli Blaga şi de Petre Nicolau.

*Ceasornicul de nisip,*1973. Este o colecţie bogată de texte asupra unor publicaţii filosofice şi a unor persoane, editată de Mihai Popa.

Fiinţa istorică, 1977. O carte care identifică ca istorice toate fenomenele ce privesc cultura şi care caracterizează umanitatea ca „fiinţă istorică." În ultimul capitol al acestei cărţi este un rezumat al sistemului filosofic propus de Blaga.

Elanul insulei: Aforisme şi însemnări, 1977. Este o colecţie suplimentară de aforisme şi de note scrise de Blaga pe variate teme filosofice şi culturale, publicată postum de Dorli Blaga şi de George Gană.

Încercări filosofice, 1977. Este o colecţie de articole scrise de Blaga în perioada de început a scrierilor sale filosofice şi publicate mai ales în Banat. Este editată de Anton Ilica.

Vederi şi istorie, 1992. Este o colecţie de scurte scrieri editate de Mircea Popa, care continuă colecţia începută în *Ceasornicul de nisip (*1973). Conţine articole despre cultură, politică, societate, religie şi literatură care nu au făcut parte din primul volum.

Curs de filosofia religiei, 1994. Această carte discută despre o arie largă de religii şi demonstrează că toate sunt influenţate de cultura arealului în care au fost create.

(Vă rog să înţelegeţi că sunt nevoit să folosesc, când mă refer la un text a lui Blaga, iniţialele titlului, aceasta datorită numărului mare de referinţe privind aceste texte, inclusiv din literatura de specialitate.)

În afara celor 34 de cărţi cu conţinut filosofic, Blaga a scris şi a publicat multe articole în periodice. O listă selectată a acelora filosofice publicate în reviste academice este inclusă în bibliografia de la sfârşitul cărţii.

Sunt puţine texte filosofice scrise de Blaga şi traduse în engleză, dar există un număr destul de important de lucrări traduse în alte limbi de circulaţie. Mai jos veţi găsi o listă cu traducerile lucrărilor filosofice scrise de Blaga.

Orizonte e stile, ed. Antonio Banfi. Milano: Ed. Minuziano,1946.

Zum Wesen der rumanichen Volkseele, ed. Mircea Flonta. Bucureşti: Ed. Minerva, 1982.

L'Eon dogmatique, l'Age de l'homme. Jessie Marin, Raul marin, Mariana Dănescu şi George Dănescu. Lausanne : Edition l'Age d'Homme, 1988.

L'Eloge du village roumain, ed. Jessie Marin. Paris: Librairie du Savoire, 1989.

L'Etre historique, traducere Mariana Dănescu, Paris: Librairie du Savoire, 1990.

Les Differentiales divines, traducere Thomas Bayin, Raoul Marin şi George Dănescu. Paris: Librairie du Savoire, 1990. *La trilogie de la connaissance,* trad. Raul Marin şi George Piscoci Dănescu. Paris: Librairie du Savoire, 1992.

Trilogia de la cultura: Lo spazio mioritico, trad. Ricardo Busetto şi Marco Cugno. Alessandria, Italia: Editionni dell'Orso, 1994.

Izvoare secundare

În limba română, există o literatură substanţială despre filosofia lui Blaga. Aceasta include cărţi, colecţii de articole prezentate la conferinţe, două mari bibliografii şi numeroase articole în periodice. În contrast cu bogăţia de publicaţii despre Blaga în limba română, publicaţiile în engleză despre filosofia acestuia sunt puţine. Unul din primele izvoare este scurta discuţie a lui Eliade despre Blaga cu ocazia lansării "Roumanian Philosophy" în Macmillan's *Encyclopedia of Philosophy.*[1] Virgil Nemoianu are două scurte, dar semnificative discuţii despre filosofia lui Blaga. Prima discuţie apare în articolul "Mihai Sora and the Tradition of Romanian Philosophy" în *Revue of Metaphysics.*[2] A doua discuţie este capitolul „The Dialectics of Imperfection" în cartea lui, *A Theory of the Secondary.*[3]

Filosoful Angela Botez din Bucureşti a publicat mai multe articole ca introducere în gândirea lui Blaga în care l-a comparat pe acesta cu filosofi mai bine cunoscuţi. Aceste articole sunt „Lucian Blaga and the Complementary Spiritual Paradigm of the 20th Century", „Comparativist and Valuational Reflections on Blaga's Philosophy", "The Postmodern Antirepresentationalism" (Polanyi, Blaga, Rorty)[2], toate au apărut în *Revue Roumaine de Roumaine de Philosophie et Logique.*

---

[1]. Mircea Eliade, „Filosofie românească", în *Encyclopedia of philosophy,* ed.Paul Edwards; New York: Macmilan and the Free Press, 1967.

[2]. Nemoianu, ―Mihai Șora şi *Tradiţia filosofiei româneşti,* 591-605.

[3] Nemoianu, *A Theory of the Secondary, Literature, progress, and Reaction,* 152-70.

Un alt membru al Academiei Române, Bazil Munteanu, a publicat în aceeaşi revistă un articol introductiv despre filosofia lui Blaga: „Lucian Blaga, Metaphisician of Mystery and Philosopher of Culture".[3] Unele articole în engleză despre Blaga sunt trecute în bibliografia de la sfârşitul acestei cărţi.

Cea mai detaliată lucrare privind opera filosofică a lui Blaga este introducerea lui Keith Hutchin la traducerea poeziilor sale făcută de Brenda Walker.[4] Este un text de douăzeci şi şase de pagini care nu este numai despre filosofia lui Blaga, dar este o foarte bună introducere generală a gândirii lui Blaga. O scurtă, dar strictă prezentare filosofică este făcută de Mircea Flonta în *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*.[5]

---

[1] Nemoianu, *A Theory of the Secondary, Literature, progress, and Reaction,* 152-70.

[2]. Angela Botez, „*Lucian Blaga and the Complementary Spiritual paradigm of the 20th Century", Revue Roumaine de Philosophie et Logique 37 (1993). 51-55;* „*Comparativist and Valuational Reflections on Blaga's Philosophy", Revue Roumaine de Philosophie et Logique 40 (*1996)> 153/62; „*The Postmodern Antirepresentationalism (*Polany, Blaga, Rotry), *Revue Roumaine de Philosophie et Logique 41 (1997):* 59-70.

[3]. Bazil Munteanu, „*Lucian Blaga, Metaphysician of Mystery and Philosopher of Culture", Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 39 (1995): 59-70.

[4] Keith Hitchins, introducere la *Complete Poetical Works of Lucian Blaga*, trad. Brenda Walker, 23-48. Singura mea reţinere în ceea ce priveşte introducerea lui Hitchins este referitoare la afirmaţia de la p. 24, potrivit căreia „Blaga a căutat să întemeieze propriile sale teorii nu pe limbaj, religie sau rasă, ci mai degrabă pe tradiţia şi spiritul satului, dar şi pe inconştientul colectiv care emana din acesta".

[5]. Mircea Flonta, „Blaga, Lucian", în *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online,* ed.E. Craig, Londra: Routledge, 2004. Revizuită la 3 ianuarie 2006, în http:// www.rep.routledge.com/articl/N109.

Izvoare secundare mai sunt de găsit în limbile europene. Există destule publicaţii de importanţă secundară în franceză şi în engleză. Totuşi, a doua limbă a lui Blaga a fost germana, deoarece a studiat în Austria şi a scris disertaţia sa pentru doctorat în germană. Cu toate acestea, cea mai mare parte a filosofiei sale o găsim în franceză, şi nu în germană.

Aceasta se întâmplă datorită legăturilor istorice dintre România şi Franţa: mulţi tineri români au emigrat în Franţa şi aceştia au promovat, mai mult decât francezii, traduceri şi discuţii despre lucrările lui Blaga. Unele articole despre filosofia autorului pot fi găsite în germană, italiană şi maghiară.

3

FILOSOFIA FILOSOFIEI LA BLAGA

Cum înţelege Blaga rostul filosofiei

Blaga este un filosof foarte conştient de utilitatea unei reflexii critice asupra naturii preocupărilor filosofice.[1] În cartea sa *Despre conştiinţa filosofică,* Blaga discută concepţia sa despre filosofie şi ce înseamnă să filosofezi.[2] El îşi susţine interpretarea, rostul fiosofiei cu multe aspecte luate din istoria filosofiei. El desenează multe astfel de imagini din filosofia modernă europeană şi a Greciei Antice, dar se referă şi la filosofii din Evul Mediu, din pragmatismul American, dar şi la filosofi din Orient.[3]

---

[1] Există posibilitatea de a privi înteaga filosofie a lui Blaga ca fiind, mai întâi de toate, o metafilosofie, o analiză a ceea ce este filosofia şi o propunere ce vizează modul în care filosofia ar trebui să opereze. Ioan Biriş susţine această perspectivă în articolul său „Dogmă şi transcendenţă la Lucian Blaga", *Arad Revista de Cultură* 5, no. 7-9 (1994): 32-37.

[2] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, în vol. 8 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, Bucureşti, Editura Minerva, 1983; citată mai departe ca *DCF*.

[3] Sursele lui Blaga din filosofia europeană îi includ pe Avenarius, Bergson, Berkeley, Bruno, Carnap, Comte, Descartes, Fichte, Haeckel, Hegel, Heidegger, Hume, Husserl, Kant, Keyserling, Leibniz, Leonardo, Locke, pozitivismul logic, Mach, Montaigne, Nietzsche, Novalis, Ostwald, Pascal, Reichenbach, Scheling, Schlick, Schopenhauer, Spencer, Spinoza, Steiner şi Swedenborg (pe lângă alţi gânditori care nu sunt în general consideraţi filosofi, cum ar fi Darwin, Einstein, Galileo, Newton şi Max Planck). Sursele din

El ne ilustrează şi cu imagini din moştenirea intelectuală oferită de ştiinţe, de artă şi de religie.

Blaga vede filosofia aşa cum vede orice strădanie omenească de a înţelege realitatea, ca o construcţie creativă, ca o încercare de a surprinde un portret (Blaga foloseşte de multe ori cuvântul „revelare") al realităţii folosind mijloacele umane ale gândirii şi ale limbii.[1]

Încoronarea filosofiei este pentru el crearea unui sistem metafizic.[2] Ştiinţele şi artele sunt şi ele încercări de „revelare a misterului existenţei" (acesta este unul din felurile prin care Blaga descrie căutările umane). Ştiinţa stă la o extremă a acestor încercări, fiind mai degrabă legată de observaţia empirică şi controlată mai mult de propriile sale presupoziţii.[3] Arta se află la cealaltă extremă, fiind mai puţin controlată de presupoziţiile metodologice şi având o relaţie mult mai subtilă cu observaţia

---

filosofia antică greacă îi includ pe Anaxagoras, Aristotel, Heraclitus, Parmenide, Pytagora, Platon, Thales şi Zenon. Sursele din Evul Mediu îi includ pe Augustin, Cusanus şi Plotin, în vreme ce sursele din pragmatismul american şi Orient îi includ pe James, Lao-Tze, Zoroastru, Vedanta şi Gandhi.

[1] La Blaga, „revelaţie" înseamnă de obicei, o încercare umană de a contura, explica sau înţelege ceva ce este dificil sau chiar imposibil de exprimat sau conceput. Revelaţia este o activitate umană creatoare. Blaga scrie: „Filosoful este obligat să convertească un mister aşa de complet şi adânc ca existenţa în întregul ei în termeni care sunt accesibili înţelegerii umane" *DCF*, 94. Aşa cum se va arăta în capitolul despre filosofia religiei, Blaga nu elimină posibilitatea unei revelaţii divine, dar îşi exprimă rezerve serioase cu privire la aceasta şi afirmă chiar că şi revelaţia divină ar implica „revelaţia" umană (aşa cum a fost definită mai sus) în încercarea ce vizează înţelegerea.

[2] *DCF*, 107.

[3] *DCF*, capitolele 4 şi 5, *Filosofie, ştiinţă experienţă* şi *Problemă filosofică şi problemă ştiinţifică*. Vezi şi Lucian Blaga, *Matematizarea metodelor cercetării ştiinţifice şi pan-matematismul filosofic*, în *Experimentul şi spiritul matematic*, în vol. 8 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, 657-74, citată mai departe ca *ESM*.

empirică.[1] El pune filosofia între ştiinţă şi artă, filosofia fiind mai puţin constrânsă decât prima şi mai puţin subiectivă decât următoarea.[2]

Blaga descrie filosofia ca o evaluare creativă şi critică a ceea ce este o încercare, o întreprindere riguroasă de a înţelege sau de a ajunge la un termen, la o lămurire, privind întregul existenţei umane.[3] Nu este încercarea obişnuită şi aproape universală a oricărui om de a primi o explicaţie a evenimentelor vieţii.[4] Este o apropiere particulară de a înţelege situaţia omului şi de a formula această înţelegere în termeni omeneşti. Analizând natura rostului filosofiei, el discută renaşterea conştiinţei filosofice în vechea Grecie.[5] Viziunea cosmologică Homerică domină Grecia Antică în perioada în care filosoful Thales are o atmosferă de poveste, lumea fiind un spaţiu închis, înconjurat de ape, populat şi manipulat de o multitudine de zei şi de demoni

---

[1] *DCF*, capitolul 15, *Filosofie şi artă*.

[2] Acest aspect va fi tratat ulterior.

[3] Creator: „Filosoful aspiră să devină autorul unei lumi". *DCF*, 94. Critic: *ibid.*, 189. Global: Filosofia este: „unul dintre modurile umane fundamentale de a rezolva relaţiile cu ceea ce «este»" (*ibid.*, p. 190); are drept scop „revelarea misterului existenţei în totalitatea sa" (*ibid.*, 107). Se va vedea ulterior că acest scop nu este niciodată atins în totalitate, totuşi este important datorită forţei care motivează valoric şi orientează viaţa.

[4] Filosofia este pe de o parte, înrudită cu tendinţa copilărească de a întreba „de ce?" în cazul fiecărui fenomen nou. Blaga susţine că adulţii şi-au „castrat" curiozitatea lor prin faptul că au presupus că lucrurile sunt, în mod firesc, înţelese de la sine. El laudă copiii pentru lipsa lor de inhibiţii în a pune întrebări şi susţine că filosofii ar trebui să le urmeze exemplul şi să nu fie timizi când este cazul să se întrebe „de ce sunt lucrurile ceea ce sunt, iar nu altceva?" În legătură cu aceasta, potrivit lui Blaga, „filosofia este copilăria fără scăpare". Blaga, *Diferenţialele divine*, în vol. 11 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, 105; citată mai departe ca *DD*.

[5] *DCF*, 68-72. Blaga împrumută această imagine a trezirii de la Kant, aşa cum se precizează la p. 67.

care oferă explicaţii pentru fenomenele ordinare ca şi pentru cele extraordinare ale vieţii. Thales sugerează pentru prima dată o cosmologie monistă: tot ceea ce există, toate lucrurile sunt compuse din diferite forme ale unei singure substanţe, apa. Prin această viziune metafizică foarte sugestivă, Tales schimbă radical perspectiva grecească asupra realităţii, redirecţionând curentul intelectual din Grecia spre o apropiere care a fost caracterizată drept o interpretare filosofică „mitopoetică".[1] Mulţi gânditori care l-au urmat au fost preocupaţi să descopere „adevărata"substanţă care ne oferă realitatea (şi au aprobat sau au contrazis cosmologia monistă). Thales a provocat o deşteptare a filosofiei greceşti: o deşteptare a posibilităţii de a înţelege natura lumii noastre. Cu toate că în final, Blaga refuză posibilitatea unei ultime analize a realităţii, el vede asta ca pe un moment important în dezvoltarea filosofiei.[2] După Blaga, deşi nu ne vom trezi niciodată complet din „adormirea spirituală", noi suntem foarte aproape de aşa ceva, în anumite momente, atunci când apar noi mişcări intelectuale, aşa cum a fost în cazul lui Thales.

Apropierea de cercetarea filosofică poate fi făcută de aproape oricine – ea este un mod de a investiga ceea ce poate fi cultivat intenţional.[3] Filosofiile pot apărea într-o largă varietate de forme, de la cele poetice şi aforistice, la cele riguros sistematice.[4]

---

[1] Antony Flew, *Adictionary of Philosophz*, rev. ed.2-a, New York: St. Martin's Press, 1979, 351.

[2] Respingerea va fi explicată în capitolele subiacente.

[3] Flew, *A Dictionary of Philosophy*, 63.

[4] Blaga îl apreciază pe Lao-Tze ca fiind filosoful care a reuşit cel mai bine să îşi exprime filosofia prin intermediul aforismelor, dar se referă şi la aforismele lui Heraclit, Pascal, Nietzsche şi Novalis. Îi menţionează ca filosofi sistematici pe: Melissos, Platon, Descartes, Spinoza, Fichte, Hegel şi Schopenhauer. Numeşte sistemul lui Kant „un tors colosal" (*DCF*, 163). Consideră că Novalis se bucură de reuşită fără a avea sistem, iar Schelling crează o pluralitate de sisteme (*ibid.*, 164). Acestora el opune ceea ce consideră ca fiind o mişcare antisistematică în

Stilul prin care un anume filosof îşi formulează gândul său este determinat de „poziţia teoretică" a filosofului (totalul cunoştinţelor cerute, metodele şi uneltele cunoaşterii care sunt proprii acelui filosof), ţinuta intelectuală şi spirituală a filosofului şi viziunea sa despre lume (152-62). Nu există un anumit stil corect de a filosofa (65).[1] O filosofie poate fi „vizionară" sau „critică", filosofiile vizionare încearcă să cuprindă întreaga existenţă într-un mare sistem filosofic, pe când filosofia critică se concentrează pe probleme specifice ale existenţei umane (70-71).

În afară de aceasta, toate filosofiile au în comun dorinţa de a căuta ultime explicaţii şi o metodă critică, care poate fi vizionară, de cercetare.

Metodologia filosofică în înţelegerea lui Blaga

„Metoda filosofică" încorporează în mod uniform anumite trăsături caracteristice (ca utilizarea logicii şi ajungerea la obiectivitate).[2] Cu aceste largi posibilităţi, filosofii au libertatea de a folosi o varietate de strategii metodologice. În contrast cu ştiinţele naturii, unde metodele de cercetare sunt rar disputate şi

---

filosofie, anume Kierkegaard şi existenţialismul (*ibid.*, p. 165) Mai multe referinţe la *DCF* vor fi oferite prin referirea la numărul paginii în text.

[1]*Gânduri şi sisteme*, în *DCF*, 158-66. Blaga susţine că viziunile filosofice de anvergură se pretează mai bine la o elaborare sistematică decât la sugestia aforistică (*DCF*, 162).

[2]Blaga acceptă utilitatea logicii, dar îşi rezervă dreptul de a respinge aplicarea logicii în anumite circumstanţe. Rolul important al neraţionalului în filosofia lui Blaga naşte interesante puncte de tensiune, aşa cum se arată în interesantul capitol al lui Leonard Gavriliu *Locul raţiunii*, în *Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga: Preludii la o noologie abisală*, Bucureşti, Editura Iri, 1997, 155-62; despre obiectivitate vezi *DCF*, 190.

sunt de obicei transmise dintr-o generaţie în generaţia următoare, filosofii au simţit nevoia să reînceapă investigaţiile lor de la zero, punându-şi din nou întrebarea metodei filosofice, punând încă o dată întrebarea la ce anume să aplice această metodă.

Filosofii se gândesc uneori dacă sunt în stare să aibă o pornire clară, fără să se gândească la bagaje. Blaga spune că nu-i posibil aşa ceva; chiar dacă totul este pus la punct, punctul de plecare nu poate fi justificat la timpul pornirii şi poate fi dovedit (dacă va putea fi justificat) numai a posteriori, prin abilitatea sa de a organiza toate datele şi de a putea „construi o lume".

Alţi filosofi au căutat să folosească o singură metodă filosofică aptă, consistentă şi care produce rezultate în consecinţă. Blaga a numit-o pe aceasta „purism metodologic"(108).

Blaga l-a dat ca exemplu clar de purism metodologic pe Parmenide. Contemporanii lui Parmenide şi-au asumat validitatea datelor senzoriale ca şi a raţiunii, legitimitatea imaginaţiei şi pentru unii, chiar credinţele mitice. Parmenide a atras atenţia asupra marelui păcat al datelor senzoriale şi asupra neîncrederii în evidenţa miturilor din cauza faptului că ele se schimbă mult de la un popor la altul. De aceea, Parmenide a concluzionat că o încredere filosofică absolută se poate avea numai în raţiunea pură.

El a mai tras şi concluzia că singurele credinţe pe care le putem considera adevărate sunt acelea care pot fi înţelese numai conceptual, fără contradicţii şi că ele sunt tot ceea ce există, restul pretinsei lumi fiind o iluzie.

Zeno a dus mai departe gândul lui Parmenide, ajungând la extreme logice ce nu pot fi probate. Convers, Henri Bergson, cautând şi el purismul metodologic, a ajuns în direcţia opusă, concluzionând că ceea ce este de cea mai mare încredere este intuiţia şi că ceea ce există realmente este ilogicul (109-10).

Aceste încercări ale purismului metodologic nu au avut succes. Blaga este de părere că peisajul filosofic contemporan are o mai mare tendinţă de a se îndrepta spre „expansionism

metodologic": asta înseamnă includerea a diferite metodologii epistemologice şi filosofice apropiate de diferite probleme de investigat, o reîntoarcere la calea metodologică a lui Platon (112-15).

După Blaga, fiecare sistem filosofic are anumite puncte centrale care sunt tratate ca şi când ceva coincide cu ultima realitate, un anume punct care este tratat ca teză. Această teză ghidează şi colorează întregul sistem. Blaga numeşte înclinarea particulară sau emfaza pe care această teză o dă sistemului filosofic „accent transcendental".[1] Toate sistemele au un accent transcendental şi în mod natural tinde să evite judecăţile care intră în conflict cu el (145-46). Unele exemple de emfază transcendentală în diferite sisteme filosofice sunt: în Platon, cunoaşterea idealurilor; în Plotin, ecstasia; în religiile inspirate de Abraham, revelaţia; Descartes, (cel mai important exemplu, după Blaga), raţionalism ce operează prin concepte; Spinoza, raţionalismul mistic; Leibniz, imaginaţie raţională; Locke, empirism raţional; Hume, empirism sceptic; Berkeley, empirism creştin; Kant, etica (ideea de Dumnezeu, imortalitate şi libertate; Kant a avut şi un accent transcendental secundar care permite cunoaşterea în general); Hegel, gândirea dialectică; Schopenhauer, intuiţia interioară/voinţa universală; Bergson şi Husserl, intuiţia; Avenarius şi Mach, senzaţia; Novalis, imaginaţia poetică; şi Swedeborg, clarvăzător 147-51).[2] Cunoştinţele despre emfaza transcendentală a diferitelor sisteme filosofice facilitează procesul de analiză şi comparare (152).

---

[1] Blaga foloseşte termenul „transcendental" altfel decât Kant. Potrivit lui Blaga, la Kant termenul „transcendental" se referă la orice cunoaştere a condiţiilor implicite care fac posibilă cunoaşterea a priori, precum şi la o metodă unică de a explica aceste condiţii. *DCF*, 149.

[2] Potrivit lui Blaga, ştiinţele naturale au şi un accent transcendental, dar, în ultimele secole, acest accent a fost foarte stabil şi uniform, în contrast cu varietatea întâlnită în filosofie.

Blaga notează că sunt anumite „motive” importante care revin în sisteme filosofice, altfel disparate, deosebite. Felul în care aceste motive sunt adoptate şi adaptate, în scopul unei armonizări între sisteme ce sunt semnificativ diferite, are un interes filosofic.

Blaga susţine că suma tuturor cunoştinţelor revendicate de perioada în care filosoful lucrează, a metodelor, a instrumentelor de cunoaştere şi „câmpul stilistic” al acelei perioade, toate influenţează felul în care filosoful adaptează motivele importante ale sistemului său. (Suma tuturor acestor factori sunt numiţi de Blaga „situaţia teoretică” a filosofului [153].) Fiecare gânditor foloseşte aceste motive în mod diferit în sistemul său, fiecare cu mai mult sau mai puţin succes în construcţia unui sistem coerent care să conţină elemente similare importante sau elemente aparent ireconciliabile. Ca exemple, Blaga citează adaptarea motivului „caracteristica unităţii existenţei” pe care o fac Parmenide, Vedantinii şi Spinoza; adaptarea motivului „pluralismului existenţelor” făcută de Platon şi de Leibniz; diferitele adaptări ale motivului „devenirii” la Heraclit şi la Hegel. Blaga discută aici şi unele folosiri de durată ale varietăţilor de „ego sum cogitans” în filosofia lui Augustin, Descartes, Kant şi Fichte (153-57).

Cunoştinţele despre existenţă şi adaptabilitatea motivelor filosofice au două beneficii importante: oferă o bază comună pentru filosofia comparativă şi pot proteja studenţii în filosofie de a nu trage prea repede concluzia că teoria reprezintă „nimic nou sub soare” (152-58).

Blaga despre relaţia dintre filosofie şi simţul comun

Studiile antropologice, psihologice şi filosofice ale secolului douăzeci au avut tendinţa de a relativiza şi de a diminua valoarea încrederii în simţul comun.[1] O observaţie cheie în critica simţului comun este că refuzul a ceva poate fi înţeles ca simţ comun într-o cultură, pe când acceptarea aceluiaşi lucru este văzută ca simţ comun în altă cultură. Cu toate acestea, simţul comun are şi apărătorii săi contemporani. În 2005, la cursurile D'Aquino de la National Honor Society for Philosophy, Nicolas Rescher a prezentat o apărare a rolului simţului comun în cunoaştere şi în filosofie.[2]

Unii filosofi şi-au centrat activitatea lor în încercarea de a apăra „simţul comun". Totuşi, motivele filosofice sau felul în care acestea se potrivesc într-un sistem, de multe ori merg împotriva perspectivei simţului comun. Blaga este conştient de asta şi ia o poziţie neutră în scopul de a fi un exemplu pentru alţii. Descriind simţul comun, Blaga pare că-i oferă o importantă legitimitate:

Simțul comun apare ca o realitate psihologică/spirituală. Simțul comun reprezintă un echilibru mediu al reacției intelectuale a omului în colectivitate, considerată ca o masă omogenă, difuză, neavând limite clare ca o structură distinctă cu un aspect bine descris. Simțul comun se constituie din idei asimilate de persoane individuale, puțin câte puțin, deoarece trăiești împreună cu alții. Simțul comun este un exponent al sociabilității indivizilor și se manifestă printr-un număr de atitudini și judecăți care cer anumite norme adoptate de umanitatea ce trăiește în colectiv. Aceste norme se impun în mod obișnuit colectivității fără ca aceasta să sesizeze așa ceva. Implicit, datorită extinderii acestor norme este angajată o mai vastă colectivitate și simțul comun devine un eveniment redutabil fiind un factor prezent în viața zilnică a indivizilor ce sunt parte a colectivității. (81)

El continuă această descriere adaptată, avertizând, chiar

dacă recunoaşte că simţul comun este „redutabil”, că nu a făcut totuşi încă nicio afirmaţie privind legitatea lui. Fundamental, el

---

[1] Vezi, spre exemplu, Shwan W. Rosnberg, *The Not So Common Sense: Difference in How People Judge Social and Political Life* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002).

[2] Nicolas Rescher, *Common-sense:A New Look at an Old Philosophical Tradition* (Milwaukee, WI: University Press, 2005).

afirmă că simţul comun poate fi un corp de greşeli intrate în inconştientul colectiv.

Blaga atrage atenţia că uneori, rezultatele ştiinţifice nu corespund cu ce ne spune simţul comun, dar Blaga aduce argumente că filosofia nu este nici ea de acord cu *natura lui actuală.* Filosofia obiectează că nu este pur şi simplu un anume prejudiciu pe care bunul simţ îl poate aduce, ci mai degrabă filosofia obiectează asupra metodelor, asupra „echipamentului" (82). În timp ce simţul comun este legat de un impuls conformist, filosoful se declară independent de colectivitate şi de prejudecăţile ei (81). Acest lucru este evident chiar şi într-una din definiţiile pe care Blaga le dă activităţii filosofice: a filosofa înseamnă „să ai gândirea aptă, structural şi independentă de simţul comun" (91-92).[1] Este de multe ori cazul în care un filosof găseşte necesar să atace un punct de vedere comun acceptat, cu scopul de a crea un nou spaţiu ideologic cu care să lucreze (82).

După Blaga, nu există nici un singur element constitutiv al simţului comun care să nu fi fost contestat la un moment dat de filosofie (82). Autorul îşi susţine cele zise ca şi atacul său general împotriva simţului comun cu o varietate de exemple culese din istoria filosofiei.[2]

---

[1] Potrivit lui Traian Pop, punctul de vedere al lui Blaga nu este atât o critică a simţul comun, cât este o propunere ca filosofia să pretindă o „detaşare critică" de simţul comun. Traian Pop, *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga* (Cluj-Napoca, Romania: Editura Dacia, 2001), 40. Traian are un capitol întreg despre perspectiva lui Blaga asupra simţului comun.

[2] Acestea sunt: cosmologiile lui Parmenides şi Zenon, antropologia hindusă, Spinoza, Heraclit şi Hume despre cauzalitate, reconstrucţia obiectului întreprinsă de Fichte, stare şi proces la Heraclit, stare şi creaţie la Descartes şi schimbarea realizată de Hegel în ceea ce priveşte noncontradicţia (Blaga o consideră pe ultima drept cel mai drag principiu al simţului comun) *DCF*, 83- 90.

Un exemplu pe care-l discută este varietatea de interpretări a adevărului , acestea fiind diferite de ale simţului comun.

Ceva ce corespunde aproximativ unei versiuni necritice a teoriei adevărului este „suprema valoare sub care stă simţul comun" (90). Tot atât de timpuriu ca şi concepţiile lui Parmenide, această concepţie a fost modificată radical. Parmenide afirmă că ceea ce este adevărat este limitat la conceptele logice.

La Platon, adevărul este fructul spiritului uman, pentru că numai ca spirit, omul poate avea acces la Formele Ideale. În Lao-tzu este paradoxal. Mulţi alţi filosofi au sugerat alte teorii ale adevărului (90-91).

Privind simţul comun, Blaga conclude că în viaţa de zi cu zi el este important, dar filosofia nu este constrânsă de el şi nu are nevoie de el. De ceva timp, ştiinţa lucrează în afara limitelor simţului comun. Din acele timpuri ştiinţa s-a apropiat de filosofie (91). Pe de altă parte, în filosofie sunt elemente mitice şi de magie.[1] Chiar şi cei mai raţionalişti filosofi (ex. Spinoza, Leibnitz,

[1] Limbajul mitic este evaluat de Blaga ca o expresie a lucrurilor care sunt dificil de redat în mod articulat. Explicaţiile mitice sunt supuse rafinării şi înlocuirii cu explicaţii mai rafinate sau mai complete. De vreme ce o perspectivă filosofică poate conţine mituri, aceste mituri trebuie să nu fie în contradicţie evidentă cu experienţa interpretată în mod rezonabil. Potrivit lui Blaga, gândirea mitică este încă o încercare de a înţelege misterul existenţei. Gândirea mitică este foarte imaginativă şi de vreme ce aceasta nu explică în mod „adecvat" misterele existenţei reuşeşte, într-o anumită măsură, să satisfacă spiritul uman dornic de cercetare. Explicaţiile mitice au caracterul de a fi în acelaşi timp, explicaţii şi argumente; aceste mituri scapă necesităţii de a avea dovezi riguroase şi îngăduie imaginaţiei o latură liberală creativă. Magia este o revelaţie chiar mai puţin adecvată a misterului, nefiind raţională şi, prin natura sa, paradoxală. Puterea explicaţiei magice este reprezentată de acceptarea paradoxurilor existenţei, dar aceasta păcătuieşte prin faptul că găseşte aproape peste tot paradoxuri. Vezi Blaga, *DD*, 188; Lucian Blaga, *Gândire magică şi religie*, în *Opere*, vol. 10, ed. Dorli Blaga (Bucureşti: Editura Minerva, 1987), citată mai departe ca *GMR*

Hegel) nu eludează miticul şi acesta nu apare totdeauna ca ceva marginal în sistemele lor, ba chiar ca un aspect fundamental al acestor structuri. Nici chiar materialiştii nu eludează miticul. Prin urmare, sugerează Blaga, elementele de mitic şi de magic par a fi necesare cu oricare filosofie care aspiră să dea o explicaţie existenţei. Atât timp cât o explicaţie ştiinţifică a existenţei rămâne posibilă, umanitatea are nevoie să explice existenţa cu resursele ce-i stau la îndemână (134-44).[1]

Blaga justificând filosofia şi propoziţiile filosofice

În lumina discuţiei în care se solicită tema privind explicarea existenţei, este relevant de a ne întreba cum poate fi măsurat succesul filosofiei. Blaga face propunerea că, indiferent dacă toate soluţiile pe care filosofia le propune ajung să fie iluzorii, filosofia se justifică pragmatic printr-o varietate de folosiri posibile şi prin succesul ei. [2] El argumentează că efortul preocupărilor filosofice are de dat socoteală, deoarece depinde şi aduce detalii la înţelegerea pe care omul o are despre „problema spiritului său, a spiritualităţii umane". Soluţiile filosofice, chiar

[1] Blaga afirmă că umanitatea nu poate renunţa fericită la sarcina explicării realităţii: a ne strădui pentru a înţelege realitatea este în natura noastră.

[2] Pragmatismul anumitor aspecte ale filosofiei lui Blaga rezidă în mare măsură în alinierea la tendinţa din filosofia americană de la finele secolului douăzeci şi începutul secolului douăzeci şi unu. Blaga a criticat pragmatismul american pentru că aproape că a redus filosofia la analiza ştiinţifică, ceea ce privează filosofia de capacitatea de a se adresa altor nevoi ale spiritului uman. Din nefericire, Blaga nu citează nici un filosof pragmatic anume. Este posibil ca el să fi cunoscut într-un mod foarte limitat pragmatisumul. Dacă el ar fi avut o întâlnire în primă instanţă cu lucrările fondatorilor pragmatismului în America, mai ales cele ale lui William James, poate ca ar fi avut o altă părere.

dacă sunt greşite, sunt o legătură care lasă ceea ce cade la pământ unde se fertilizează solul pe care vor putea creşte soluţii noi (71).

Blaga ne spune că nimeni nu poate trăi complet separat de speculaţia metafizică şi-l critică pe Kant care a încercat să limiteze sau să interzică aceste speculaţii metafizice (169).[1]

Aşa cum teoriile ştiinţifice se înlocuiesc unele pe altele într-o secvenţă fără de sfârşit dar se justifică datorită bunei lor folosiri, a bunelor lor rezultate, ca o scenă pentru cuprinzătoarea lor înţelegere, tot astfel filosofia se justifică prin faptul că rodeşte fără ca să fie nevoie ca teoriile sale să fie o ultimă descriere a realităţii. Ştiinţa, ghidată de principii matematice/mecanice expuse de Leonardo, Galilei, Descartes, a avut o mare utilitate materială.

Similar filosofia, ghidată de alte principii, a avut o mare utilitate în domeniul artelor, a literaturii, în politică şi în arenele sociale. Filosofia se justifică prin rodnicia ei, prin viziunea ei, prin logica sa internă, prin ceea ce sugerează prin previziunile ei, şi de felul în care agită sufletul, chiar dacă teoriile sale sunt destinate să ajungă repede la perfecţie (74,170-72). Filosofia poate pune în mişcare istoria într-un fel în care ştiinţa şi alte strădanii umane nu o pot face (173).

Sistemele filosofice sunt de asemenea evaluate în „dimensiunea" lor, în termeni de adâncime, înălţime, de

[1] Kant a criticat metafizica speculativă pentru că duce la antinomii. Blaga a replicat că aceasta nu se petrece mereu şi că antinomiile nu sunt întotdeauna rele (el se referă la teoria undă-corpuscul asupra luminii ca exemplu pentru o antinomie fecundă), 75-76. Pentru o dezvoltare completă a caracterului potenţial util al antinomiilor, vezi Lucian Blaga, *Eonul Dogmatic,* în vol. 8 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983; citat mai departe ca *ED*. El îl mai critică pe Kant şi pentru că a trecut cu vederea peste importanţa „orizontului misterului", pe care Blaga îl găseşte esenţial pentru dezvoltarea şi implinirea umană (*DCF*, 168). În sfârşit, în contrast cu Kant, Blaga afirmă că sistemele metafizice pot fi apreciate în calitatea lor de creaţii, indiferent ce capacitate au sau neputinţa lor de a surprinde realitatea (*HCV*, 132).

superficialitate, de amploare şi altele. Felul în care filosofiile sunt evaluate folosind un limbaj metaforic, ne conduce la faptul că ele, metaforele, sunt o tentativă de a descrie o realitate transcendentă (116-117). Acest fapt ne poate da o cheie pentru a înţelege de ce realitatea empirică are un impact aşa de mare în construcţiile metafizice (ibid.). Aceste aspecte ale unui sistem care este discutat folosind metaforele orizontale (ex., larg, strâmt, etc.) sunt mai mult descriptive decât acele aspecte care sunt discutate folosind metafore verticale (ex., adânc, superficial, mansardat, etc.); sunt aspecte mai creative care ţin de filosofic (120). Ştiinţa funcţionează de obicei descriptiv, pe linii orizontale; metafizica, în schimb, preferă liniile verticale. Se poate observa destul de uşor de ce un sistem filosofic care încearcă să imite ştiinţa va avea un rezultat mai de suprafaţă în comparaţie cu filosofiile metafizice care îmbrăţişează o metodologie mai largă şi mai liberală (125).

În evaluarea sistemelor filosofice, „adânc" nu echivalează cu „adevărat". Un sistem filosofic poate fi adânc, fără a fi adevărat.

Un sistem filosofic poate fi apeciat în sine în afara referirii la adevăr. Dacă a fost necesar să cunoaştem adevărul unui sistem în scopul de a aprecia adâncimea lui, se poate să nu fie posibilă aprecierea adâncimii acelui sistem (124-25).

Blaga despre relaţia filosofiei cu ştiinţa

Cercetarea filosofică are multe paralele şi diferenţe faţă de o cercetare ştiinţifică şi Blaga discută asta pe larg.[1] El explică

[1] Diferenţa dintre filosofie şi ştiinţă este o temă foarte importantă şi actuală. Mulţi filosofi din tradiţia analitică tind să accepte o abordare ştiinţifică în filosofie, în vreme ce filosofii altor tradiţii vădesc tendinţa de a vedea filosofia ca expresie artistică. Patru capitole din *DCF* se referă la această distincţie dintre filosofie şi ştiinţă: capitolul al doilea, *Autonomia filosofică şi creaţia ştiinţifică*; capitolul al patrulea, *Filosofie, ştiinţă, experienţă*; capitolul al cincilea,

diferenţa între metodele folosite în rezolvarea problemelor în ştiinţă şi metodele folosite în rezolvarea problemelor în filosofie, care este mai semnificativă pentru a distinge între ştiinţă şi filosofie, decât este diferenţa pe care fiecare dintre ele le posedă.

În aceşti termeni şi după conţinutul lor intelectual, felul în care o problemă este pusă anticipează şi influenţează eventuala rezolvare a problemei. Orice problemă începe cu un grup de date obiective care este exterior faţă de punerea problemei. Blaga numeşte asta *aria* problemei. Totuşi la început mai este un factor care nu este *aria* şi acest factor joacă un rol important în felul în care conduce şi influenţează felul cum problema este pusă şi rezolvată. Pe acest factor, Blaga îl numeşte „orizont interior" al problemei (101). Orizontul interior este descris ca „un conţinut conceptual care ne va ghida pe noi în procesul punerii problemei şi care va determina asta într-o mai mică sau mai mare măsură, adevăratul conţinut al soluţiei care se va da problemei ... un conţinut pe care nu-l vom găsi în datele obiective ale problemei şi care prefigurează până la un punct chiar răspunsul ..." (ibid.).

După Blaga, *aria* şi orizontul interior sunt cele care diferenţiază metodologia ştiinţifică de cea filosofică. În ştiinţă, *aria* unei probleme este foarte bine definită, iar orizontul interior este foarte detaliat şi complex. În contrast, *aria* unei probleme filosofice este întreaga lume, orizontul interior este şi el larg sau foarte vag definit (104). Această distincţie metodologică este rezultatul unei foarte importante diferenţe între ştiinţă şi filosofie. Din cauza unor date foarte bine delimitate iniţial, ca şi a unui orizont interior detaliat, o investigare ştiinţifică este strâns controlată de presupoziţiile iniţiale (103). Acesta nu este un lucru rău; este chiar natura ştiinţei. Este un rezultat pozitiv, căci rezultatele unei cercetări ştiinţifice sunt legate strâns de acceptarea

---

Problema filosofică şi problema ştiinţifică; capitolul al optulea, *Despre scientism*. Blaga se va referi la această temă şi în alte lucrări ale sale.

controlului ideilor care sunt de bază pentru această cercetare.

Aceasta evită ca cercetarea ştiinţifică să devină o fantezie şi o speculaţie sălbatică. Din alt punct de vedere este o limitare clară a tipului de gândire creativă care poate duce la a nu putea suporta o problemă ce este la îndemână (103-4).[1]

În cercetările filosofice, datele iniţiale sunt atât de răspândite şi orizontul interior este suficient de general, astfel că orice soluţie pentru o problemă particulară este posibilă ca o ipoteză de lucru (şi care, mai târziu, poate fi confirmată sau îndepărtată pe baza rezultatelor sale). Principiile conducătoare ale cercetării filosofice sunt de cele mai multe ori categorii ale înţelegerii, principii foarte largi ca existenţă, substanţă, cauză, număr şi altele. Blaga era de părere că aici a intuit ceva nou privind funcţia categoriilor pentru înţelegerea umană: filosofii (mai ales metafizicenii) construiesc sistemele lor în jurul unei categorii a înţelegerii sau a alteia, ceea ce este un mod destul de general de a ghida/a determina sistemul construit (106).[2]

---

[1] Este important să notăm că Blaga se referă aici la ştiinţă în măsura în care aceasta operează în condiţii normale (o distincţie importantă elaborată de filosofii ştiinţei de dată recentă, cum ar fi Thomas Kuhn). Blaga este în mare măsură conştient de faptul că există niveluri ale cercetării ştiinţifice în care ştiinţa este o întreprindere foarte imaginativă şi creativă şi uneori, operează mai mult prin „revoluţie" într-o măsură mai mare decât se recunoaşte în general. Vezi, de pildă, capitolul său *Experienţă şi teorie* şi critica sa la adresa pozitivismului în capitolul *Caracterul intuitiv al ştiinţei* şi *Eroarea Pozitivistă*, ambele în *ESM*.

[2] În vreme ce Kant a scris despre rolul pe care îl au categoriile intelectului în înţelegerea umană în general, Blaga scrie precis despre rolul pe care acestea îl joacă în demersul filosofic. Categoria sau categoriile alese servesc ca legi care îl orientează pe filosof în interpretarea pe care acesta o dă datelor, configurând punctul de vedere filosofic care rezultă de aici. Kant (şi, implicit, cei care au dezvoltat şi aplicat sistemul său) se referă la rolul categoriilor în general. Blaga aplică cercetările lor în mod specific metafizicii – elaborarea explicaţiei metafizice orientată de un principiu care are capacitatea de a juca acest rol

Prin aceasta se poate vedea că ambele, cercetarea ştiinţifică şi cea filosofică, anticipează rezultatele lor. O distincţie majoră între ştiinţă şi filosofie este aceea că filosofia anticipează mai puţin soluţiile date, rezultatele, pe când ştiinţa anticipează metodologic soluţiile sale aşa cum este normal (105,107)[1]. Sunt caracteristici inerente pentru fiecare sferă particulară de cercetare şi asta nu trebuie văzut ca ceva impropriu, ci ca o trăsătură caracteristică care respectă fiecare metodologie.

Blaga susţine această teză a disticţiei metodologice cu exemple luate din ştiinţă şi din fiosofie. Din istoria filosofiei, el ia propunerea lui Tales că substanţa fundamentală din care lumea materială este compusă este apa. Blaga este de părere că *aria* lui Tales este întreaga lume şi orizontul său interior este o mare categorie a înţelegerii (102-4). Din istoria ştiinţei, Blaga foloseşte problema naturii sunetului (el discută pe scurt exemple din cercetările ştiinţifice ale lui Aristot şi Goethe [106/7]). *Aria* este fenomenul acustic al sunetului, orizontul interior folosit de fizicieni pentru a înţelege natura sunetului, este mecanica (înţeleasă ca matematic determinabilă). Nu numai că soluţia care este acceptată este consistentă cu premisele orizontului interior, că sunetul este o mişcare vibratorie ce se petrece în mediu, dar orice altă soluţie care nu este consistentă cu premisele orizontului interior este exclusă (103-4). Deoarece premisele unor investigaţii ştiinţifice, aşa cum au fost cele de care am vorbit, sunt mult mai exacte decât cele filosofice, concluziile ştiinţei sunt mult mai orientate/predeterminate de aceste premise.

---

pentru că este o categorie a intelectului uman. Blaga nu pretinde că este primul care procedează astfel, ci mai degrabă că este primul care îşi dă seama că metafizica operează astfel.

[1] Blaga spune lămuritor, că „S-ar putea spune că filosoful ar putea fi ghidat de dorinţa secretă de a pune problemele sale folosind o întrebare mai pură, cât de golită de conţinut se poate" (*DCF*, 105).

Datele cu care investigaţiile filosofice şi ştiinţifice încep *aria* lor sunt de obicei de natură experimentală. Experienţa joacă un rol important în ambele domenii de cercetare. Numai că rolul experienţei în filosofie diferă semnificativ de cel pe care-l are în ştiinţă.

După Blaga, actul de a filosofa este creatorul unei lumi, nu doar căutarea uneia (94). Aceasta se explică, întrucât experienţa ajută la a crea un indispensabil punct de plecare şi controlează teoretizarea filosofică; este în adevărata natură a activităţii filosofice să ducă la verificare în afara experienţei, să pună întrebări care nu au răspunsuri (soluţii) empirice şi să aibă răspunsuri care nu sunt verificabile *empiric* (92, 96). În timp ce ştiinţa este de cele mai multe ori preocupată de nevoia de a acumula date experimentale (ceea ce Blaga numeşte „cunoaştere paradisiacă"), filosofia se preocupă de a aprofunda înţelegerea existenţei prin explorarea soluţiilor posibile la problemele atât empirice, cât şi la cele neempirice (sau „cunoaştere luciferică"), construind o imagine a lumii care depăşeşte experienţa particulară, sintetizând datele experimentale şi soluţiile teoretice într-un tot speculativ (95-96)[1]. Asta deoarece există o strânsă legătură între experienţă şi filosofie, dar nu aceeaşi legătură care este între experienţă şi ştiinţă.

Blaga atrage atenţia că experienţa (sau mai bine spus interpretarea experienţei) este uimitor de plastică din punctul de vedere al plasticităţii în raport cu diferitele sisteme filosofice.[2]

---

[1] Cunoaşterea luciferică şi paradisiacă vor fi explicate în detaliu atunci când se va lua în discuţie perspectiva lui Blaga asupra epistemologiei.

[2] Blaga este un fel de neokantian şi susţine ceea ce se numeşte uneori „vălul ignoranţei", potrivit căruia subiectul are acces la obiecte numai prin filtrul experienţei. Blaga subliniază că experienţele sunt ele însele obiecte ale cunoaşterii şi prin urmare, acoperite de acelaşi văl. Din acest motiv cred că atunci când Blaga afirmă că experienţa este plastică, ceea ce spune de fapt, este că interpretările care sunt ataşate experienţei sunt plastice. Vezi *DD*, 58: „Datele experienţei sunt ele însele susceptibile de interpretare. Experienţa, prin

Aceleaşi experienţe pot fi reinterpretate ca să se potrivească în multe filosofii. Dar sunt situaţii în care datele experimentale sunt rezultatul marilor schimbări în filosofie – Blaga foloseşte termenul de „răsturnare" şi de „revoluţie".[1]

Spre exemplu, evidenţa care ne-a condus la o acceptare largă a teoriei evoluţiei a dus, de asemenea, în mod gradual, la înlocuirea poziţiei filosofice odată acceptate a imuabilităţii formelor de viaţă. Datele care au opus această perspectivă tradiţională au fost acceptate de unii gânditori, care au propus căi de rezolvare a tensiunii între datele nou căpătate şi poziţia tradiţională, fără a o îndepărta pe aceasta din urmă. Această poziţie tradiţională a fost abandonată în favoarea uneia mai uşor de acceptat faţă de datele experimentale. După Blaga, acest fel de revoluţii se petrec atât în ştiinţă cât şi în filosofie, dar din cauza faptului că filosofia este mai puţin legată de experienţă decât ştiinţa, conflictul care se joacă între datele experimentale şi explicaţiile teoretice este mai larg şi mai vizibil în filosofie, decât este în ştiinţă (97-99).[2]

Existenţa acestui fel de revoluţii în filosofie pune în lumină o caracteristică particulară a filosofiei: este în acelaşi timp mai spontană şi mai speculativă decât ştiinţa, dar şi mai conservativă. În altă ordine de idei, teoriile filosofice persistă ani de zile şi atunci când sunt modificate rezistă la o răsturnare, la o înlocuire. Aceasta este natura filosofiei care se deosebeşte de ştiinţă şi deosebeşte relaţia sa faţă de experienţă, de relaţia ştiinţei

---

aspectul ei empiric care lasă loc diferitelor posibilităţi de interpretare, nu ne oferă, în mod firesc, un criteriu de control absolut".

[1] „Răsturnare" şi „revoluţie", în *DCF*, 97-98.

[2] Blaga pare să anticipeze unele idei ale filosofilor ştiinţei de mai târziu, cum ar fi Thomas Kuhn şi Paul Feyerabend, deşi Blaga pune accentul pe rolul revoluţiilor în filosofie mai degrabă decât în ştiinţă. Vezi articolul Angelei Botez, în care îl compară pe Blaga şi Kuhn, „Comparativist and Valuational Reflections on Blaga's Philosophy", *Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 40 (1996): 153-62.

faţă de experienţă (99).

Unii gânditori au gândit că este necesar sau folositor, ori şi-au exprimat o tendinţă inconştientă, de a reface filosofia ca şi când ea este asemănătoare ştiinţei. Blaga îi citează pe Husserl, Kant, pozitivismul logic, Einstein, Newton, Galileo, Descartes, Darwin, Spencer, Haeckel, Osvald şi Rudolf Steiner, ca gânditori care în diferite căi au întruchipat această tendinţă (73,77,128-30,133). Blaga a apreciat în mod deosebit metoda ştiinţifică, dar a considerat că ea a câştigat acest remarcabil succes, măcar parţial, pentru că a operat cu arii de cercetare care s-au potrivit naturii ei.

El marchează încercarea greşită de a aplica metode ştiinţifice şi/sau atitudini din domenii neştiinţifice, ca în „scientism". Blaga este de părere că scientismul însuşi poate fi o filosofie; filosofie ce nu se bazează pe metode ştiinţifice ci mai mult pe credinţa în metodele ştiinţifice, ceea ce este o distincţie importantă (126-27). Posibilitatea că există adevăruri care sunt peste locul unde poate ajunge o metodă ştiinţifică, reprezintă un punct de vedere acceptat de filosofii din toate timpurile, menţinând o atitudine obiectivă a unei minţi deschise privind interpretările alternative posibile ale existenţei. Totuşi, un scepticism exagerat este la fel de neplăcut ca o credibilitate exagerată: filosoful este necesar să rămână cu mintea deschisă şi nu poate alege singur să fie împiedicat de la deschiderea minţii „nici prin acceptarea de teorii, nici prin acceptarea de fenomene empirice, indiferent cât sunt ele de obişnuite" (133).

Pentru acest motiv, ca şi datorită naturii distincte a diferitelor domenii de cercetare, este necesar ca filosofia şi filosoful să lucreze autonom de alte discipline şi, chiar dacă ceea ce găseşte poate fi coroborat cu alte discipline, nu poate depinde de ele (72-74).

Blaga despre relaţia între filosofie şi artă

Pe lângă discuţia privind relaţiile între filosofie şi ştiinţă, Blaga discută şi relaţiile existente între filosofie şi artă.[1] Ca şi în discuţia sa privind ştiinţa şi filosofia, Blaga îşi menţine punctul de vedere că filosofia şi arta sunt activităţi autonome cu variate asemănări şi identităţi. Chiar dacă filosofia, în mod special metafizica, este o activitate deosebit de creativă, încercarea de a reduce filosofia la artă este o orientare greşită.[2] Cu toate că anumite stiluri de a filosofa sunt fără niciun dubiu artistice, ceea ce este artistic în ele nu este elementul care le poate face să fie filosofie. Pentru că ambele, atât filosofia, cât şi arta sunt o încercare de a stabili un raport între spiritul omului şi mediul său înconjurător, ele reprezintă însă încercări distincte (185-86). Blaga socoteşte numeroase distincţii esenţiale între filosofie şi artă: filosofia şi arta au diferite motive şi scopuri; prima se străduie spre obiectivitate, pe când cealaltă este subiectivă în mod deschis; filosofia este abstractă, pe când arta este concretă; filosofia se străduie să formuleze postulate, pe când arta creează experienţe estetice personale, şi multe alte diferenţe. Blaga recunoaşte similarităţile şi suprapunerile celor două, cu eforturi serioase, dar insistă că sunt fundamental distincte în esenţa lor (187- 90).

O zonă de suprapuneri între artă şi filosofie, pe care Blaga o consideră esenţială pentru studiul filosofiei, este *stilul* (175). După Blaga, stilul se aplică tuturor creaţiilor umane, chiar şi în structura lor. Stilul include filosofia şi arta (chiar şi ştiinţa) (174,188)

---

[1] Trei capitole ale *DCF* se referă la aspectele relaţiei dintre filosofie şi artă: capitolul al doilea, *Autonomia filosofică şi creaţia metafizică*, capitolul al paisprezecelea, *Filosofie şi stil*, şi capitolul al cincisprezecelea, *Filosofie şi artă*.

[2] De pildă, Schelling, Novalis, Schopenhauer şi Nietzsche, *CF*, 185; Hermann Keyserling, *DCF*, 73, 186-88; pozitivismul logic, *DCF*, 185.

Exemple în istorie despre paralelismul între stilul cultural şi stilul filosofic se petrec în aceleaşi contexte între vechea artă şi filosofie din Grecia, între muzica barocă a lui Bach şi filosofia lui Leibniz, între impresionismul lui Rodin şi intuiţionismul lui Bergson (176-83). După Blaga, acest fenomen este foarte bine explicat ca rezultat al expresiei unei tendinţe a inconştientului spiritual comun împărţit de filosofii şi de artiştii unei perioade în care lucrările lor se manifestă paralel (178).

Concluzii

Filosofia este, după Blaga, mai mult o stare critică înaltă ce reflectă conştiinţa. Filosofia filosofiei sau „conştiinţa filosofică" este cu mult mai mult înaltă şi mai reflectivă, o stare critică a filosofiei. Dacă filosofia este o încercare de a înţelege „ceea ce este", conştiinţa filosofică este o încercare de a înţelege filosofia.[1]

Dacă filosofia încearcă să ajute să înfrângă problemele ce apar în înţelegerea umană, ceea ce-şi propune filosofia filosofiei este să ajute învingerea problemelor filosofiei (190-92). Blaga îşi încheie capitolul *filosofia filosofiei* cu următoarele unsprezece întrebări ca o ţintă a îmbunătăţirii, a îmbogăţirii fiecărei încercări de a practica filosofia ca o măiestrie: (1) În ce măsură este bine ca filosoful să ne trezească din „visul nostru spiritual" ? (2) Cum este filosofia lui/a ei autonomă faţă de ştiinţă, artă sau faţă de orice disciplină creativă? (3) Care este problematica lui/a ei ca „*arie*", ca „orizont interior"? (4) Ce inovaţie metodologică este bine să realizeze? (5) Cum poţi fi autorul unei lumi? (6) Ce dimensiune trebuie să aibă viziunea lor filosofică? (7) El/ea, ce elemente ştiinţifice, mitice sau magice vor păstra în sistemul lor? (8) Pe ce elemente vor trebui să plaseze „accentul transcendental"? (9) Care

[1] „Ceea ce este", în *DCF*, 190.

sunt motivele din filosofia lor şi cum vor trebui ea/el, să li se adapteze? (10) Ce formă trebuie să capete drumul spre sistematizare a construcţiei lor? (11) Cum se integrează ea/el într-un stil (193)? Cu aceste unsprezece întrebări, Blaga repune filosofia filosofiei sale într-o formă ce ar putea ajuta şi îmbogăţi viitoarea filosofare, în aşa fel încât să fii apt de a realiza, de a înfăptui rostul filosofiei (72-194).

4

METAFIZICA LUI BLAGA

Introducere: izvoare, scopuri, stilul de scriere

Aspectele gândirii metafizice ale lui Blaga se reflectă virtual în toate scrierile sale filosofice, de la teza sa de doctorat în domeniile culturii şi ale cunoaşterii, până la capitolul final al ultimei cărţi, *Fiinţa istorică*. Metafizica sa poate fi, de asemenea, întâlnită în unele din celelalte scrieri ale sale: aforismele, poeziile, teatrul şi romanul. După însăşi părerea lui Blaga, cea mai importantă carte cu acest subiect o reprezintă *Diferenţialele divine*, care este prima din cele trei cărţi ce formează Trilogia cosmogonică.[1] *Cenzura transcendentă: Încercare metafizică:* este

[1] *DD*, 51. Titlul acestei lucrări ridică o problemă posibililor traducători. Titlul opune elementele matematice şi religioase unele altora (vezi 68 şi 73), dar metafizica lui Blaga nu este nici religioasă şi nici matematică în mod deosebit. Termenul „divin" (adjectiv, în acest context) reprezintă în mod evident, una dintre metaforele pe care Blaga le întrebuinţează în încercarea de a explica lucrurile pe care le consideră ca depăşind limbajul uman. Termenul „diferenţiale" este mai greu de explicat. Potrivit unui specialist român, „Blaga a ales «diferenţiale» strict pentru sensul său matematic, dar ca metaforă pentru ceea ce intenţiona să facă... în România (la acel moment) termenul ar fi fost perceput ca provocator şi «scandalos»...", Virgil Nemoianu, e-mail către autorul prezentei lucrări, 16 Decembrie 2002.

a treia carte care formează Trilogia cunoaşterii şi care este dedicată expunerii sistemului său metafizic, dar din perspectiva furnizării unei metafizici teoretice care poate merge lângă teoria cunoaşterii desfăşurată în primele două cărţi ale trilogiei.[1] Multe din ideile descrise pentru prima dată în *Cenzura transcendentă* sunt apoi lărgite în *Diferenţialele divine.* Alte lucrări care conţin importante date despre metafizică includ *Aspecte antropologice* şi *Fiinţa istorică,* care formează cea de a doua şi cea de a treia carte din a sa Trilogie cosmogonică; cea de a treia carte a Trilogiei culturii, *Geneza metaforei şi sensul culturii;* şi cea de a treia carte a Trilogiei sale a Valorilor, *Artă şi valoare.*[2]

Metafizica este coroana filosofiei după Blaga.[3]

O catacterizează ca „cel mai nobil risc" pentru că, după descrierea

---

[1]Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, în vol. 8 al *Operelor*, ed. Dorli Blaga; citat mai departe ca *CT*. Blaga însuşi descrie ceea ce face în *CT*. El prezintă cartea ca furnizând o posibilă teorie metafizică care să se adauge teoriei cunoaşterii ce se regăseşte în lucrarea sa *Cunoaşterea luciferică* (citată mai departe ca *CL*); vezi *CT*, 446. Blaga pretinde, pe de altă parte, că *DD* este o primă aplicaţie a epistemologiei „minus-cunoaşterii" detaliate în *ED* şi *CL*; vezi *DD*, 52-53. Blaga vede propria sa epistemologie ca independentă de reuşita metafizicii sale; totuşi, aceasta deoarece teoriile sale epistemolgice sunt susţinute de dovezi independent de metafizica sa, vezi *CL*, 447.

[2]Ultimele două sunt menţionate de Blaga în introducerea sa la *DD* (51) ca fiind în mod special metafizice, deşi principalele lor subiecte sunt filosofia culturii şi filosofia esteticii, respectiv. În acestea Blaga include o schiţă a unei posibile teorii metafizice compatibile cu estetica sa şi cu filosofia sa a culturii, la fel cum în *CT* el schiţează o posibilă metafizică care să însoţească epistemologia sa.

[3]Lucian Blaga, *Fiinţa istorică*, în *Opere*, vol. 11, ed. Dorli Blaga; citată mai departe ca *FI*. Mircea Flonta, profesor de filosofie la Universitatea Bucureşti şi expert de frunte în Blaga, compară perspectiva entuziasmată a lui Blaga asupra metafizicii cu modul în care metafizica a fost privită de alţi filosofi occidentali de frunte, în capitolul său „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga", în *Meridian Blaga*, vol. 1, ed. Irina Petraş (Cluj-Napoca, Romania: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000), 63-81.

sa, metafizica este o încercare umană de a gândi peste ceea ce este testabil.[1] Este un risc, deoarece este o încercare de a se ajunge peste senzorial (senzorium) pentru a cunoaşte lucruri care nu sunt numai non-senzoriale şi care sunt de asemenea, mai mult sau mai puţin neverificabile, iar într-un anumit sens, chiar nu pot fi cunoscute.[2] Metafizica este „nobilă" pentru că este o încercare curajoasă (gând niciodată cu deplin succes) de a schiţa o teorie care cuprinde întregul existenţei şi toate domeniile cunoaşterii.[3]

Teoriile metafizice au o relaţie diferită cu experienţa decât o au teoriile ştiinţifice: pe când teoriile ştiinţifice sunt modelate de experienţă, îşi desenează scopul lor prin experienţă, teoriile metafizice modelează experienţa dând experienţei un înţeles (o semnificaţie) şi un cât mai larg context.[4] Cu toate că ambele sunt interpretări ale experienţei, viziunea metafizică are o dimensiune care le lipseşte celor teoretice: ceea ce Blaga numeşte

---

[1] *CT*, 439. El a mai caracterizat metafizica în „Schiţa unei autoprezentări filosofice" ca un „salt în neverificabil" (retipărit în Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 14).

[2] Blaga afirmă că conflictul între cosmologiile metafizice şi cele ştiinţifice nu este neapărat de neevitat, din vreme ce acestea nu au acelaşi obiect. O cosmologie metafizică precede începutul uneia ştiinţifice, este mai adâncă şi mai ascunsă (*DD*, 79). Ionel Nariţa se referă la relaţia dintre metafizică şi ştiinţă în filosofia lui Blaga în *Elementede epistemologie în lucrările timpurii ale lui Lucian Blaga*, în *Meridian Blaga*, vol. 1, ed. Irina Petraş, 272-76. Pentru o comparaţie între modelul metafizic al lui Blaga şi cele ale altor filosofi occidentali, cu accent pe modul în care transcendenţa apare (sau nu reuşeşte să apară) în filosofia europeană, vezi Vasile Frăteanu, *Lucian Blaga, un model metafizic*, în *Eonul Blaga: Întâiul veac*, ed. Mircea Borcilă (Bucureşti: Editura Albatros, 1997), 329-39.

[3] *FI,487- 88*

[4] *CT*, 441. Potrivit lui Blaga, diferenţa între ştiinţă şi metafizică nu rezidă în aceea că prima are în vedere numai anumite aspecte ale existenţei, în vreme ce metafizica se referă la întreaga existenţă, ci diferenţa este mai degrabă legată de construcţia interioară a celor două discipline şi de modul în care ele sunt practicate (*CT*, 443). Această distincţie este tratată în capitolul meu despre filosofia filosofiei la Blaga.

„dimensiunea verticală”. După Blaga, viziunea metafizică are rezonanţe cu spiritul uman pentru că este mai „adâncă” şi mai „înaltă”. Teoriile ştiinţifice pe de altă parte, ţintesc să fie adevărate, dar lor le lipseşte şi nu sunt chiar deloc influenţate de ea, dimensiunea verticală.[1] Această dimensiune verticală, care apare dorinţelor omului, întrucât pătrunde adânc în misterele umane, face ca metafizica să fie atât de periculoasă dar şi o chemare irezistibilă, în acelaşi timp.[2] Din cauza acestei dimensiuni verticale a metafizicii, viziunea metafizică poate fi adâncă, ori înaltă, fără ca să fie adevărată. Cea mai bună viziune metafizică poate fi de asemenea adâncă şi adevărată în acelaşi timp.

Datorită faptului că scopul metafizicii este exprimarea unui sistem de gândire care are intenţia de a caracteriza întregul existenţei şi deoarece presupunem că existenţa conţine elemente ce depăşesc abilităţile înţelegerii umane, este inevitabilă înţelegerea de ce în anumite circumstanţe Blaga a folosit expresii care sunt foarte metaforice, atunci când a încercat să pună sistemul său în cuvinte.[3] Această nevoie nu a fost văzută de Blaga ca ceva de nedorit, deşi necesar: folosirea elementelor artistice şi

---

[1] *CT*, 443. Aceasta va fi examinată din perspectiva epistomologică in cap.5

[2] *FI*, 488. Introducerea la *Cenzura transcendentă*, *CT*, 446.

[3] Blaga se referă la aceasta la paginile 91 şi 118 ale *DD*. Se presupune adesea că folosirea frecventă de către Blaga a metaforei pentru exprimarea propriei perspective filosofice este doar un rezultat al faptului că Blaga a fost în aceeaşi măsură poet şi filosof. Cred că acest punct de vedere este eronat. În vreme ce talentul său poetic se adaugă cu siguranţă dibăciei sale în ceea ce priveşte modul în care întrebuinţează metaforele, folosirea metaforei în sine este cerută de natura întreprinderii pe care Blaga a realizat-o. Poet sau nu, Blaga nu a avut altă alternativă decât să folosească limbajul metaforic pentru a exprima unele dintre lucrurile pe care voise să le exprime în metafizica sa.

expresive este foarte consistentă cu filosofia lui.[1]

În acelaşi timp, Blaga a dorit (şi a reuşit, după estimarea mea) să scrie filosofia lui într-un mod sistematic.[2] Aşa că, deoarece a fost în mod teoretic în favoarea realizării unui stil artistic în filosofie (la fel ca în cazul subiectivităţii în contexte corespunzătoare), stilul propriu este obiectiv şi mai degrabă analitic.[3]

Uneori se foloseşte de un limbaj figurativ, ocazional cere cititorului să accepte postulate fără o dovadă, în scopul de a vedea unde conduc ele şi speculează asupra unor soluţii la probleme ce sunt deasupra domeniului perceptibilului, dar toţi aceşti factori nu-l fac mai puţin obiectiv. Când foloseşte metafore el explică clar de ce sunt necesare şi la ce a intenţionat să se refere.[4] Când cere cititorului să-i acorde în mod temporar, încredere pentru un postulat nedovedit, este în scopul că această presupoziţie va fi justificată post facto.

Mai mult, când demersul filosofic a lui Blaga este clar speculativ pentru că propune soluţii unor probleme destul de largi, aceste soluţii nefiind observaţii sau deducţii în urma unor observaţii, nu este speculativ în sensul de a fi „mai mult speculaţii fără suport: Blaga este foarte serios în încercările şi în analizele sale, în scopul de a da socoteală în mod real şi raţional despre problemele pe care le adresează, iar soluţiile

---

[1] Este convergent cu unele lucrări recente despre limbajul filosofic: vezi Carl G. Vaught, *Metaphor, Analogy and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet* (Waco, TX: Baylor University Press, 2004).

[2] „Una dintre preocupările mele permanente a fost întotdeauna nu doar să scriu filosofie, ci şi să o scriu cât se poate de frumos, fără a compromite însă gândul însuşi. Dacă acesta este un defect, în ce mă priveşte aş dori acest defect cât mai multor filosofi români". „Schiţa unei autoprezentări filosofice", în Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga, 18.*

[3] Mi-a fost atrasă atenţia asupra acestei distincţii de către articolul lui Cornel Hărănguş, *Metafizica lui Blaga. Procedee de elaborare*, în *Caietele Lucian Blaga* 11 (May 2001) şi sunt de acord cu analiza sa de la paginile 16-17.

[4] Ceea ce, în mod evident, face deseori – aşa de frecvent încât o lucrare recentă despre filosofia sa este intitulată *Filosofia prin metafore*, Geo Săvulescu (Bucureşti: A. B. Romania, 2000).

pe care le propune sunt descrise în mod raţional şi argumentate logic. Unele din soluţiile sale conduc la acceptarea existenţei unor lucruri ce transcend înţelegerea umană, dar când se petrece aşa ceva, Blaga face efortul de a arăta că se petrece aşa ceva conform unei argumentări raţionale.

În cele din urmă, desigur, Blaga vede metafizica ca o construcţie, o viziune generală a existenţei compusă dintr-un amestec creativ filosofic şi mitic care ne oferă o supapă pentru nevoile omului în lupta sa cu mediul înconjurător. Prin aceasta, gândirea lui Blaga este în acord cu mulţi filosofi constructivişti actuali, incluzând postmodernişti europeni şi neopragmatişti nord americani. Această perspectivă asupra metafizicii îl protejează pe filosof de tentaţia siguranţei dogmatice şi de asemenea, produce un spaţiu de respiro pentru creativitatea metafizică. Aceasta clarifică şi înţelegerea că metafizica NU reprezintă o cunoaştere perfectă şi obiectivă a ceea ce realitatea este cu adevărat.[1]

Raţiunea filosofică pentru care Blaga vede metafizica în acest fel, va deveni aparentă, urmărind elaborarea metafizicii sale.

Această perspectivă va putea fi văzută ca fiind chiar produsul metafizicii sale ca un element în mod intern, consistent cu teoria sa metafizică şi cu întreaga sa filosofie.

Aşa cum am menţionat mai înainte, metafizica lui Blaga este uneori caracterizată ca fiind „speculativă". Aceasta ar trebui înţeleasă ca fiind în contrast metodologic cu modul de a face o apropiere metafizică empirică.[2] Numai că metoda filosofică folosită de Blaga în expunerea sa metafizică nu este empirică, chiar dacă Blaga acordă un rol semnificativ experienţei în testarea

[1] *FI*, 488.

[2] Termenul „speculativ" este uneori folosit în acest fel în filosofia contemporană; vezi, de exemplu, Ed. L. Miller şi Jon Jensen, *Questions that Mater: An Invitation to Philosophy*, 5th ed. (New York: McGraw-Hill, 2004), 12-13.

teoriilor metafizice. Blaga este convins că teoriile metafizice nu sunt (şi nu pot fi) probate empiric.[1] Filosoful este de părere că o metodă de lucru bazată pe o pură observaţie, nu poate duce la înţelegerea existenţei şi la rezolvarea problemelor adânci ale metafizicii.

Metoda lui Blaga seamănă mai mult cu o încercare ipotetico-deductivă de a rezolva problemele ştiinţelor naturii. În rezolvarea ipotetico-deductivă a problemelor, se dă o posibilă ipoteză de lucru ca soluţie a problemei, şi se deduc apoi consecinţele acestei ipoteze în scopul de a determina dacă consecinţele acestei ipoteze sunt compatibile cu teoria general acceptată. Dacă sunt, atunci se ia ipoteza ca fiind verificată în mod provizoriu, deoarece ipoteza însăşi nu a fost verificată empiric.[2]

Paşii pe care Blaga îi face sunt similari cu aceştia. El recunoaşte deschis că punctele de plecare metafizice sunt presupuse la începutul investigaţiei sale metafizice şi capătă o justificare numai după abilitatea lor de a organiza datele şi de a „construi o lume".[3] Explicând viziunea sa metafizică, Blaga pleacă de la nişte premise acceptate ca apodictic sigure, de bază sau larg acceptate. Mai degrabă propune un mănunchi de premise care sunt esenţiale pentru sistemul pe care intenţionează să-l promulge şi de-abia după aceea, elaborează felul în care acestea vor putea oferi o bază pentru un sistem care-şi propune să poată rezolva unele probleme importante, până atunci nerezolvate în mod satisfăcător de alte sisteme metafizice.[4] Verificarea sistemului său nu se găseşte la începutul sistemului ca şi cum ar fi

---

[1] *CT*, 441

[2] James K. Feibleman, *Scientific Method: The Hypothetico-Experimental Laboratory Procedure of the Physical Sciences;* Haga: Martinus Nijhoff, 1972.

[3] *DCF*, 108

[4] „Obligaţi să alegem între justificări incomplete, putem face o concesie criticului, adică să vedem propoziţiile Marelui Anonim ca pe simple *puncte de vedere*. Valoarea acestui punct de vedere va fi măsurată prin rezultatele pe care este înzestrat să le aducă." *CT*, 450 (cursivele aparţin lui Blaga).

derivat din certitudinea sau raţionalitatea premiselor iniţiale, nici nu pot fi găsite la mijlocul sistemului ca şi cum ar fi derivate din demonstrarea coerenţei interne a sistemului, ci mai degrabă dovezile vin la sfârşitul sistemului ca o explicare a acestui sistem şi reprezintă valorificarea sistemului pentru clarificarea unor anomalii neexplicate anterior şi în propunerea unor soluţii la problemele rămase nerezolvate în circumstanţe diferite (şi de asemenea, pentru aspectul estetic al sistemului, abilitatea de a satisface o nevoie a spiritului uman). Premisele iniţiale nu au fost probate sau justificate de propriul lor statut ca apodictic sigure, ca fiind fundamentale, larg acceptate, nici nu au fost justificate prin valoarea lor. Premisele iniţiale au fost justificate prin bogăţia sistemului pentru care sunt o parte esenţială.[1]

Faptul că primul argument în susţinerea metafizicii sale este abilitatea de a servi în cunoaştere (EURISTIC), nu înseamnă că trebuie să eliminăm posibilitatea de a genera alte argumente în favoarea sa. Aşa cum am menţionat în paragraful precedent, Blaga este de părere că unul din argumentele ce este în favoarea sistemului său îl reprezintă aspectul său estetic sau chemarea sa spirituală. În anumite ocazii, Blaga prezintă ideile sale fără să aducă nici un argument real în favoarea lor, părând că trimiterea

[1] În contrast cu metafizica clasică, care este întemeiată folosind fie strategii fundaţionaliste, fie coerentiste, perspectiva lui Blaga asupra justificării propriei sale metafizici este mai apropiată de pragmatismul american şi de consecinţionismul filosofilor pragmatişti ca William James, dar şi de perspectiva unor filosofi continentali, cum ar fi Nietzsche. Despre fundaţionalism şi oponenţii săi vezi Timo Airaksinen, *On Nonfundationalist Theories of Epistemic Justification*, „Southern Journal of Philosophy", 19 (1981): 403-12 şi *Five Types of Knowledge*, „American Philosophical Quarterly" 15, no. 4 (October 1978): 263-74. Asupra contradicţiei fundaţionalism-pragmatism, vezi Joseph Margolis, *Skepticism, Foundationalism, and Pragmatism*, „American Philosophical Quarterly" 14, no. 2, (April 1977): 119-27.

la plauzibilitatea intuitivă este un argument suficient. O altă strategie, deseori folosită, a fost eliminarea altor posibile ipoteze explicative. Tot deseori, Blaga a încercat să arate că alte teorii metafizice importante nu pot da socoteală de toate evidenţele sau trimiterile faţă de toate aspectele unui rezultat, lăsând propriul său sistem, astfel încât să apară a fi singurul cu un conţinut viabil.[1] (Blaga nu a afirmat niciodată că o altă explicaţie nu ar putea fi posibilă, care să aibă mai mult succes în viitor.)[2]

Blaga aminteşte că sunt multe elemente din afara unui sistem metafizic care pot afecta succesul lui ca o viziune metafizică.[3] Aici include spre exemplu, calitatea rezonanţei între o viziune şi spiritul celor ce o primesc[4], subliniind temperamentul

---

[1] Acest tip de strategie poate fi văzut ca o utilizare a silogismului disjunctiv: (AvBvCvD)vE, ~E, :.(AvBvCvD); (AvBvC)vD, ~D, :.(AvBvC); (AvB)vC, ~C, :.(AvB); AvB, ~B, :.A. dificultate cu acest tip de argument rezidă în a verifica dacă toţi candidaţii posibili au fost incluşi. Datorită acestei dificultăţi, Blaga se abţine de la a afirma că perspectiva sa este dovedită prin această strategie şi are o pretenţie mult mai modestă şi anume că perspectiva sa este cea mai bună dintre cele existente în mod curent. Unul dintre cele mai bune exemple de folosire a acestei strategii este analiza detaliată a lui Blaga, dar şi critica evoluţiei darwiniene şi a teoriei entelehiei a lui Driesch, care sunt incapabile să dea seamă de apariţia configuraţiei (în cazul celei dintâi) şi configuraţiei opuse (în cazul celui de-a doua) în lume. Vezi, mai ales, capitolul *Finalităţi şi parafinalităţi*, în *DD*. Blaga se mai referă pe scurt şi la vitalism şi lamarckism, în acest context.

[2] De fapt, el respinge în mod precis această pretenţie: Nu pretindem câtuşi de puţin că am găsit teoria metazizică ultimă, pentru că am părăsit demult credinţa într-o teorie unică, salvatoare şi privilegiată. Totuşi, în situaţia teoretică actuală şi luând în considerare faptele ştiute, nu vedem vreo altă teorie mai simplă şi mai sintetică decât aceea pe care ne-am propus să o oferim.,, *DD*, 105-6.

[3] *CT*. 442.

[4] Acesta se presupune a fi unul dintre motivele pentru care Blaga nu a fost interesat să-şi vadă filosofia tradusă şi publicată în alte limbi: a crezut că filosofia sa era prea românească pentru a rezona în inimile unor cititori care nu erau români.

epocii ca şi al cititorilor, nevoile momentului istoric, nevoile individuale ale oamenilor, capriciile lorşi magia expresiei în care este transmisă. După Blaga, aceste elemente subiective joacă un rol mai mare în metafizică decât în ştiinţele naturii. Aceasta se petrece fiind de acord cu felul în care Blaga înţelege metafizica, deoarece metafizica este o preocupare umană mai creativă decât este ştiinţa.

Posibilitatea de a produce metafizică

O întrebare importantă care este bine să fie adresată cuiva care vrea să devină metafizician este dacă este posibil să producem metafizică. Scepticismul privind viabilitatea unei metafizici este comună în filosofia post-kantiană.[1] Pentru Blaga, aceasta este în mod particular o salvare importantă, deoarece (aşa cum vom vedea) epistemologia lui descrie abilitatea umană de a cunoaşte corect orice obiect a cărui cunoaştere este potenţial limitată. Deci, definiţia temei metafizice, ca şi descrierea metodei metafizice, reprezintă un element crucial care ne dă posibilitatea sau ne opreşte să facem metafizică.[2]

Este larg recunoscut că Blaga acceptă şi lucrează cu un anumit fel de idealism neokantian, pentru care existenţa actuală a lumii exterioare este acceptată ca un corolar metafizic necesar, chiar dacă o lume care ne înconjoară nu poate fi cunoscută în mod

[1] Exemplele de gândire antimetafizică includ lucrările lui Nietzsche, Wittgenstein, ale diferitelor şcoli pozitiviste şi multe dintre cele contemporane de filosofie analitică.

[2] Din punct de vedere metodologic, Blaga spune că metafizica sa este un exemplu de minus-cunoaştere, o strategie epistemologică descrisă în lucrările sale de epistemologie (*ED* şi *CL*), *DD*, 52-53. Minus-cunoaşterea va fi descrisă în capitolul 5.

direct din punct de vedere epistemologic.[1] Dacă a face metafizică, a gândi o metafizică, ar fi definită conform orientării realiste, ca o descriere a felului în care lumea este cunoscută ca fiind actuală, atunci Blaga nu ar fi putut construi o metafizică, deoarece în acord cu epistemologia sa, umanitatea nu poate avea o perfectă cunoaştere a obiectelor de cunoscut.[2] Dacă metafizica poate fi construită ca o schemă exhaustivă a lumii empirice, atunci Blaga nu ar fi fost în stare să producă o metafizică, deoarece el credea că metafizica se extinde depăşind empiricul.[3] Dacă metodologia metafizică ar fi fost strict empirică, atunci Blaga ar fi fost forţat să se excludă singur de a face o metafizică bazată pe metodologie, deoarece în acord cu filosofia sa, aspectele ultime ale existenţei nu pot fi observate, percepute. Totuşi, deoarece Blaga vede metafizica ca un efort care tinde să depăşească şi vrea să dea o explicaţie întregii existenţe, un efort ce este legat strâns de experienţă dar nu limitată la ea, atunci metafizica este posibilă.[4]

---

[1] Pentru o discuţie despre influenţele kantiene asupra filosofiei lui Blaga, vezi Petru Ioan, *Matricea kantiană a filosofiei lui Blaga*, „Revista de filsofie"44 (1997): 213-21. Din punct de vedere metafizic, este clar că Blaga este un realist (deşi dovedeşte o mare apreciere a lui Berkeley; vezi *DD*, 62-63 şi *CT*, 475). Totuşi, din punct de vedere epistemologic, Blaga crede că interpretările intervin între subiect şi obiect, ceea ce îl face un idealist epistemologic (*DD*, 58-59). La paginile 170-781 din *DD* el discută despre intuiţia spaţiului şi respinge atât idealismul, cât şi realismul naiv. „Alternativa" pe care o propune pare a fi o formă moderată de idealism, integrată teoriei sale a cunoaşterii şi metafizicii sale.

[2] Umanitatea nu poate avea ceea ce Blaga numeşte „cunoaştere pozitiv-adecvată". Termenul „adecvat" nu se referă la cunoaşterea care este adecvată scopurilor umane, ci mai degrabă la cunoaşterea care este adecvată obiectului cogniţiei, care corespunde obiectului.

[3] *DD*, 59.

[4] Ibid., 65. Aici Blaga respinge posibilitatea unei cosmologii adecvate bazate numai pe empirie. Cosmologiile fundamentate empiric se bazează de obicei pe o singură metaforă extrasă dintr-un singur aspect al lumii empirice (e. g.)

Cât despre evitarea metafizicii, Blaga susţine în mai multe locuri, că pentru om metafizica este de neevitat. O metafizică, „declarată sau latentă", este esenţială pentru fiinţa umană.[1] El argumentează că ea exprimă adevărul constitutiv al existenţei umane care se evidenţiază în faptul că istoria ne arată umanitatea într-o continuă luptă cu explicarea existenţei. El obsevă că, atunci când experienţa contrazice un sistem particular de metafizică, atunci umanitatea nu abandonează încercarea de a înţelege existenţa ci, mai degrabă se îndeaptă spre o nouă metafizică.

Aceasta se întâmplă deoarece metafizica face parte din natura omului. Metafizica nu se justifică prin abilitatea sa de a ajunge la obiectele sale, nici datorită unor nevoi subiective ale omului, ci mai degrabă se justifică mai mult din cauza faptului că este un aspect esenţial al naturii umane.[2] În acord cu antropologia lui Blaga, faptul că trăim în prezenţa misterelor şi încercăm să luăm armele împotriva misterelor este ceea ce ne deosebeşte de alte animale superioare.[3] De aceea, nu numai că este justificată dorinţa noastră de a face, de a construi metafizici dar mai mult, lipsa unei gândiri metafizice poate fi criticată ca o timiditate sau

---

(reproducerea, construcţia, emanaţia, visele, halucinaţiile etc.). Ţinând cont de faptul că lumea are foarte multe aspecte diferite, Blaga respinge întemeierea metafizicii sale pe o metaforă extrasă dint-un singur aspect, şi afirmă că propunerea sa va fi o construcţie teoretică bazată pe o metaforă care este atât mai detaliată cât şi mai detaşată decât alte metafore extrase din experienţa imediată. *DD,* 60-65. Aşa cum s-a menţionat în capitolul precedent, potrivit lui Blaga, o teorie metafizică poate fi falsificată prin experienţă, dar nu poate fi verificată prin experienţă. Teoriile metafizice trebuie să nu contrazică experienţa, dar pot trece dincolo de datele oferite prin experienţă. *DD,* 58, 118; Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 14.

[1] Aceasta pare să fie una dintre mizele principale ale lucrării recente a lui Robert C. Trundle, *From Physict to Politics: The Metaphysical Foundations of Modern Philosophy* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999).

[2] *DD,* 59.

[3] *FI,* 492.

ca semn de infirmitate.[1]

Originea Cosmosului

Fondul anonim

Una din primele idei ce se află în scrierile metafizice ale lui Blaga este întrebarea despre originea Cosmosului. Cosmosul nu are origine şi a existat dintotdeauna.

Poate exista şi o părere alternativă, este posibil să aibă o origine bine specificată. Blaga discută aceste posibilităţi şi conclude că ambele sunt conceptual posibile, ultimul punct de vedere „facilitează abordarea unor probleme cosmologice" şi de aceea este de preferat.[2] Bazându-se pe această justificare pragmatică, el procedează la construcţia metafizicii sale în jurul postulatului începutului şi a originii lumii.

Blaga admite că ambele, originea şi izvorul Cosmosului sunt necunoscute. Totuşi, o cale de a se referi la sursa lui este „Fondul Anonim". „Fondul Anonim" (pe care-l vom prescurta prin „FA") este o singularitate autonomă de o maximă complexitate substanţială şi structurală ce este auto-suficientă.[3]

---

[1] *DD*, 55. Blaga îl consideră pe Kant ca fiind parţial responsabil pentru lipsa de filosofare metafizică a perioadei recente, dar apreciază că acest fapt este o consecinţă nefericită a criticismului său. Blaga vede opera lui Kant ca fiind o contrabalansare benefică a înclinaţiei creative şi vizionare umane, o contrabalansare care produce un echilibru ce are ca rezultat o adâncime/înălţime filosofică şi metafizică mai amplă, „acestea fiind în echilibru, ca o tensiune a unei bolţi înalte" (*DD*, 56).

[2]. *DD, 59-60*.

[3] *DD*, 66-67. Cred că prima apariţie a termenului *fondul anonim* este la pagina 66 a *DD*.

Privind originea Cosmosului, logic, Cosmosul trebuie să fie într-o anumită cale rezultatul FA (acesta este înţelesul pe care Blaga îl dă „fondului" – ceva care este o sursă). Cosmosul ar putea fi unul sau mai multe acte creative ale FA, poate fi o emanaţie a FA sau poate fi o reproducere a FA. Blaga refuză posibilitatea unei creaţii folosind izvoare din afara FA, probabil deoarece aceasta ar fi necesitat existenţa unui Cosmos care ar fi precedat prezentul Cosmos, introducând un regres care i-ar fi zădărnicit posibilitatea unei creaţii ex. nihilo. Nici posibilitatea unei emanaţii care ar fi redus dimensiunile FA nu i se părea acceptabilă, atât timp cât orice diminuare a FA ar fi putut duce potenţial la ruperea echilibrului existenţei (cum va fi explicat în cele ce urmează). Blaga optează pentru o teorie a emanaţiei similară cu cea propusă de Plotin,[1] o emanaţie în care FA se reproduce pe sine fără de sfârşit şi fără să se diminueze în nici un fel.[2]

[1]Teoria lui Blaga diferă de cea a lui Plotin în cel puţin trei feluri: 1. În vreme ce Plotin spune că entităţile emanate sunt inferioare celor originale, Blaga susţine că, dacă entităţi de felul celor la care se referă Plotin ar fi efectiv rezultat al emanaţiei, ele ar fi identice cu FA; 2. În teoria lui Blaga, copiile FA nu sunt niciodată efectiv realizate, în vreme ce acelea ale lui Plotin sunt (potrivit teoriei sale); şi 3. Emanaţiile efective la care se referă Blaga nu sunt copii ale FA, ci mai degrabă mici particule ale FA care nu mai seamănă cu FA, în vreme ce entităţile lui Plotin sunt numai versiuni puţin degradate ale originalului (*DD*, 71-72). Deşi emanaţia este rareori întâlnită în cosmologia modernă occidentală, ea rămâne de actualitate în gândirea orientală şi are câţiva susţinători occidentali. Vezi Alan G. Hefner, *Cosmology, Hinduism*, în *The Mystica*, 2005, www.themystica.com/mystica/articles/cosmology- hinduism.html (accesată pe 24 Septembrie 2005); K. Knight, *Cosmology*, în *The Catholic Encyclopedia*, online edition, vol. 4, 2003, www.newadvent.org/cathen/04413a.htm (accesată pe 24 septembrie 2005); şi M. Alan Kazev, *Emanation*, în *Kheper: Transformation-Evolution-Metamorphosis*,2004, www.kheper.net/topics/cosmology/emanation.htm (accesată pe 24 Septembrie 2005).

[2]*DD*. 68ff., 189. Blaga spune că există două posibile explicaţii ale metodei de reproducere a FA: 1. Reproducere nelimitată prin emanaţie, similară teoriei

Blaga propune ca FA să fie văzut ca putând avea, datorită propriei sale „plinătăţi", capacitatea de a se auto-reproduce.[1]

Această infinită auto-replicare ar fi dus la formarea unui număr infinit de principii metafizice centrale, care ar fi dus la o destabilizare a existenţei (dacă este mai mult decât un singur centru şi toate sunt egale, atunci nici unul nu e central).[2] De aceea, FA nu se poate reproduce singur în acest fel. FA ar trebui să-şi limiteze-modifice propria sa reproducere, ca să nu poată destabiliza existenţa. (Blaga admite că aici joacă un rol limbajul metaforic şi antropomorfic, ceea ce este de neevitat într-un astfel de discurs, dar care va fi limitat pe cât posibil).[3] Dar este chiar natura FA de a crea- reproduce (din nou aceasta este inerent în înţelesul Fondului); totuşi el îi dă voie să se reproducă, dar numai într-un mod specific care să-i asigure longevitatea şi succesul în actele sale reproductive.

Această reproducţie controlată este cel mai bun compromis între capacitatea FA de a se replica şi nevoia de a salva centralitatea existenţei.[4] Dacă astfel de precauţii nu s-ar fi luat, rezultatul capacităţii creative ale FA, ar fi putut fi o serie de FA competitive, în locul acestei prezente lumi. Ceea ce este de remarcat, după Blaga, nu este atât faptul că lumea prezentă există, ci faptul că o serie de FA care să fie în competiţie, nu există. Lumea prezentă este rezultatul auto–limitaţiei însăşi a FA, a unei

---

emanaţioniste a lui Plotin; sau 2. Reproducere nelimitată prin puterea gândirii Divine întoarsă asupra sieşi, similară cu teoriile unor gnostici. Blaga preferă prima teorie, dar le consideră pe ambele ca fiind posibile (*DD*, 90ff).

[1] Blaga spune că această propunere nu este nici dogmă teologică şi nici concluzie inductivă, ci mai degrabă o anticipare a unei viziuni metafizice de anvergură care, pe măsură ce este elaborată, va fi văzută ca fiind în armonie cu experienţa. *DD.* 67-68.

[2] *DD*, 71.

[3] Ibid., 69,91.

[4] Ibid., 70, 76; *FI*, 489ff.

parţiale abţineri a FA de la creativitate, aşa cum se poate chiar vedea.[1]

Diferenţialele

Forma prin care FA se reproduce controlat este creaţia prin „diferenţiale".[2] Diferenţialele sunt particule infime ce emană din FA[3] Ele sunt replica exactă infimă a FA.[4] Sunt diferite tipuri de diferenţiale, fiecare fiind corespondentul unei diferite părţi a FA.[5]

---

[1] *DD*, 76-77. În manieră poetică, Blaga scrie: „lumea nu este nimic altceva decât sedimentul proceselor teo-genetice inversate, radicale şi adâncite." Vezi şi p. 78, „Efortul exercitat de Marele Anonim pentru generarea lumii nu este un efort de creaţie, ci unul de oprire a unui mai mare *posibil* (italicele aparţin lui Blaga).

[2]Despre modul în care Blaga foloseşte termenul „diferenţial" vezi nota 1 din acest capitol. În vreme ce diferenţialele pot părea similare cu monadele lui Leibniz, există cel puţin trei diferenţe importante: 1. În vreme ce nu există două monade identice, diferenţialele sunt emise în serii omogene şi de aceea există multe diferenţiale care sunt identice cu altele; 2. În vreme ce monadele sunt entităţi empirice, diferenţialele sunt mai originare decât lumea empirică şi stau la baza empiricului, psihicului şi spiritului; şi 3. În vreme ce monadele sunt lumi închise fără interrelaţionare (fără ferestre), diferenţialele se interrelaţionează, rezultatul fiind „unităţile formative". *DD*, 95, 165ff.

[3]Blaga afirmă că nici unul dintre termenii uzuali pentru această creaţie (naştere, emisie, emanaţie, creaţie etc) nu este potrivit pentru procesul cosmogonic, datorită limitelor inerente ale limbajului uman. Deşi cosmologia sa caută să fie emisionistă, el o distinge de teoriile emisioniste ale Indiei, Islamului, Neoplatonismului şi de cea a lui Leibniz pe motiv că aceste teorii implică o denaturare a creatorului în creatură, ceea ce nu apare în propria sa teorie. *DD*, 91-92.

[3]*DD*, 93, 96.

[4]În vreme ce Blaga afirmă o varietate de lucruri despre diferenţiale el mai susţine şi că acestea sunt inimaginabile, chiar şi la nivel conceptual. Ele reprezintă un concept iniţial care este necesar cosmologiei, dar acest statut iniţial le face problematice pentru intelect, o situaţie despre care Blaga spune că

Aceste diferenţiale au o calitate naturală de a se combina unele cu altele, formând noi subcreaţii. Cele mai centrale diferenţiale se reţin de la a emana în scopul de a preveni recombinarea diferenţialelor într-o copie reconstituită a FA. Prin recombinarea acestor diferenţiale emise, este creată lumea prezentă în formele ei în continuă schimbare.[1] Această schemă desenează originea lumii care se petrece în trei faze: 1. Faza precosmică, care este operaţia de limitare a posibilităţilor de generare ale FA; 2. Faza genezei directe, în care diferenţialele sunt emise; şi 3. Faza genezei indirecte în care diferenţialele creează fiinţe mai complexe prin integrare.[2] Mai este desenată şi creaţia lumii, ca fiind bazată pe doi factori fundamentali: 1. Potenţialul reproductiv al FA; şi 2. Succesul FA de a orienta acest potenţial printr-o manieră creativă în care se păstrează propria sa hegemonie, a FA, ca centru metafizic al universului.[3]

Cea de a treia fază a creaţiei, cea a genezei indirecte prin integrarea diferenţialelor, nu este direct controlată de FA, ea se petrece mai degrabă în mod spontan.[4] Nu este nevoie ca FA să

---

apare în cazul tuturor conceptelor aflate în stagiul iniţial. Statutul lor este mai degrabă acela al postualtului decât a ceva înţeles, dar Blaga afirmă că această situaţie nu le opreşte de la a fi apropriate in maniera intelectuală. *DD,* 94.

[1] Blaga afirmă că substanţa diferenţialelor nu este o substanţă empirică. Diferenţialele sunt mai originare decât quantele, care sunt entităţi energetice complexe şi sunt alcătuite din diferenţiale. Toate entităţile materiale, psihice şi spirituale sunt alcătuite din diferenţiale.

[2] *DD*, 79. Aceste faze sunt logice, nu cronologice. Stagiile 2 şi 3 sunt continue, aşadar se suprapun.

[3] *DD,* 77.

[4] Blaga pune în contrast filosofia istoriei care decurge din această teorie a creaţiei indirecte cu filosofia creştină a istoriei a lui Augustin. Potrivit lui Augustin, Dumnezeu intervine repetat în istorie, realizând schimbări pozitive ori de câte ori este necesar. Potrivit lui Blaga, FA intervine numai o dată în istorie, la început, atunci când limitează propria activitate generativă şi iniţiază procesul creaţiei prin diferenţiale. Această intervenţie unică afectează întregul

controleze în mod direct această integrare, deoarece el a luat deja măsuri suficiente să se asigure că integrarea nu va afecta ordinea existenţei.[1] Integrarea este un rezultat natural al faptului că diferenţialele au în structura lor, particule ale unui singur tot integrat.[2] Dar integrarea nu se produce pe baza unei potriviri perfecte între integrale: dacă ar fi fost aşa, ar fi fost doar o singură linie de integrare care ar duce la un singur tip de fiinţe create.

Integrarea are loc mai ales pe baza unei suficiente potriviri între diferenţiale. Aceasta ne conduce la un mare număr de diferite integrări, care ar putea doar explica astfel de fenomene empirice, ca existenţa unor entităţi uneori identice sau cu caracteristici paralele care aparţin unor diferite încrengături, clase, şi specii.[3] Felul în care diferenţialele se reintegrează depinde de un număr de variabile, la care includem tipurile de diferenţiale prezente într-o anumită proximitate ca mediul în care procesul are loc.[4]

Diferenţialele sunt descrise ca structural simple, un suport infinitezimal al „divinităţii". Fiinţele complexe sunt create numai indirect, prin integrarea diferenţialelor.[5] Acestor fiinţe mai complexe le lipseşte indiviziunea, o măsură superlativă şi indestructibilitatea (?). Singure, diferenţialele sunt indestructibile dintre toate entităţile create, ele fiind simple şi create direct de FA. Ele sunt şi autarhice (auto guvernare), dar autarhia lor este atât de atenuată, încât coincide perfect cu intenţiile FA.[6]

---

curs al istoriei, realizând în mod efectiv scopurile FA fără a mai fi nevoie de intervenţii ulterioare. *FI*, 499-503.

[1] *DD*, 147.
[2] Ibid, 106.
[3] Ibid, 146.
[4] Ibid, 143.
[5] Ibid, 82.
[6] Ibid, 83, 153.

Blaga ne oferă următoarea analiză empirică în susţinerea teoriei sale care spune că lumea este compusă din diferenţiale.

După o scurtă inspecţie se poate observa că toate existenţele empirice oferă până la urmă trei tipuri de discontinuitate: 1. O discontinuitate structurală: unele sunt foarte simplu structurate, altele foarte complex; 2. O discontinuitate intrinsecă: existenţele sunt în acelaşi timp independente, dar şi interdependente; şi 3. Discontinuitatea repetiţiei: grupurile de existenţe de acelaşi tip sunt compuse din individualităţi. Aceste fenomene se explică prin existenţa unei discontinuităţi, chiar în inima lumii empirice. Această discontinuitate fundamentală este un rezultat al faptului că lumea empirică este compusă dintr-o multitudine de diverse diferenţiale, multe din ele integrate şi organizate.[1]

Mai mult, Blaga argumentează că două direcţii ale verificării empirice arată că procesul creaţiei a avut loc prin ceva înrudit cu diferenţialele: 1. Larga răspândire a consistenţei unor structuri, adunate la egal de răspândita variabilitate a altora, arată că este o discontinuitate a elementelor la fundalul existenţei, elemente ce sunt capabile de o varietate a diferitelor combinaţii; şi 2. Prezenţa unor caracteristici similare sau identice în entităţi, ce sunt de altfel foarte diferite unele de altele, ne arată la fel, că existenţa este compusă dintr-o varietate de elemente capabile să formeze o varietate de combinaţii.[2] Blaga examinează acest fenomen în unele detalii în capitolele 5 şi 6 a *DD*.

---

[1] *Ibid.*, 84-86. Blaga afirmă că această discontinuitate ar fi inexplicabilă dacă lumea ar fi direct creată.

[2] *DD*, 105. Blaga consideră aceasta ca un alt indiciu al falsităţii sloganului „ontogeneza repetă filogeneza.” *DD*, 149-50.

Originea Cosmosului

Blaga scrie că nu se poate discuta originea Cosmosului fără a acorda existenţă unei surse metafizice, a unui ordonator care să fie altul decât lumea.[1] El acordă acestei surse diferite denumiri, incluzând *Fondul Anonim, Marele Anonim* (prescurtat MA), Creatorul, Generatorul şi Dumnezeu.[2]

În general, el caută să aleagă cel mai abstract şi mai neutru termen, cum este Marele Anonim, considerând că acest termen, dealtfel neavând o prea mare valoare demonstrativă, va stimula capacitatea imaginativă a cititorului.[3] Ideea unui Mare Anonim, nu este produsul direct al observaţiei sau o revelaţie ci mai degrabă, este el însuşi produsul imaginaţiei, scrie Blaga (deşi el *nu* a spus că izvorul lumii este el însuşi imaginar). Marele Anonim este un „mit metafizic" care este util filosofiei sale.[4]

Se numeşte Mare pentru că este un tot unitar cu un maximum structural şi cu o complexitate substanţială, fără a mai spune că este originea tuturor celorlalte existenţe.[5] Se numeşte

---

[1] *DD*, 65.

[2] Acestea se regăsesc, folosite şi explicate, în *DD*, capitolele 2 şi 10, dar şi în alte locuri.

[3] *CT*, 449. Deşi acest termen a fost deja folosit de Dionisie Pseudo-Areopagitul, Blaga afirmă că folosirea termenului diferă radical de modul în care Dionisie l-a utilizat. Blaga, *Artă şi valoare*, în vol. *Opere*, ed. Dorli Blaga, (Bucureşti: Editura Minerva, 1987), 630. Citată mai departe ca *AV*.

[4] *DD*, 67; *FI*, 488. Faptul că Blaga vede propria sa perspectivă ca fiind un mit nu implică în mod necesar ca în realitate să nu existe o entitate care joacă rolul de Mare Anonim. Miturile pot fi întemeiate pe fapte şi sunt utile datoriă expresivităţii lor, dar numai atunci când nu sunt în contradicţie cu experienţa. *DD*, 118. Blaga scrie că ideea de Mare Anonim „nu are pretenţia unei teologii în sens obişnuit şi nici pe aceea a unui rezultat suprem al unor inducţii. Ea reprezintă o simplă anticipaţie, care poate solicita acordul cititorului doar progresiv şi la nivelul la care ar fi aptă să structureze o viziune metafizică înaltă fără a ajunge la conflict cu rezultatele experienţei." *DD*, 67.

[5] Ibid.

Anonim pentru că este separat şi ascuns faţă de creaţie; el nu-şi cunoaşte propria sa creaţie (pentru raţiuni care vor fi detaliate ulterior). El descrie Marele Anonim ca fiind „existenţa care ne prinde la periferie, care ne refuză, care ne impune limite, dar căreia orice altă existenţă îi este datoare”.[1]

Că Blaga foloseşte termenul de „Mare Anonim” metaforic este clar.[2] Ceea ce este mai puţin clar este cum concepe Blaga referirea acestui termen. Există două interpretări extreme a acestei expresii. În primul rând, una din ele vede termenul ca o denumire filosofică pentru ceea ce cei mai mulţi dintre români numesc simplu Dumnezeu (păstrând în minte faptul că Ortodoxia românească concepe cu putere şi emfază un Dumnezeu transcendent la fel ca incapacitatea omenească de a cuprinde Divinul). Un susţinător al acestei interpretări a poziţiei lui Blaga este Constantin Valter Nicula, un preot ortodox afiliat la Facultatea de Teologie Ortodoxă la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, România. Nicula argumentează faptul că Blaga foloseşte terminologia de „Mare Anonim” ca o concesie la curentele filosofice Europene din zilele sale, dar susţine că Blaga însuşi credea în Dumnezeu, chiar dacă nu adera strict la sistemul religios ortodox.

Ca susţinere a interpretării sale, el citează ca evidenţă cărţile selectate de Blaga pentru a fi citite când era student la Sibiu, pasajele pe care el le-a subliniat în aceste cărţi şi notele pe care le-a făcut pe margini. Nicula spune că aceste evidenţe descoperă ce mare influenţă au avut scrierile Creştine asupra lui Blaga şi faptul că avea un adânc interes spiritual.[3] Ca susţinere a acestei interpretări, poate fi menţionată evaluarea pozitivă făcută de Blaga unor gânditori ca Dionysius Pseudo- Areopagitul

[1] Ibid, 66.

[2] Chiar Blaga spune acest lucru în *DD*, 68 şi *CT*, 449.

[3] Aceste aspecte au fost subliniate într-o discuţie personală cu Constantin Valter Nicula, în campusul universităţii Lucian Blaga, în Mai, 2002.

şi Meister Eckhart, deşi Blaga însuşi a declarat clar că el nu este un mistic.[1] Fără nici un dubiu sunt paralelismele între scrierile lui Blaga şi cele ale misticismului monoteist.[2]

Din alt punct de vedere al spectrului interpretărilor, este părerea că termenul folosit de Blaga este un pur termen ce reprezintă concepţia filosofică a unei posibile origini a universului care, de altfel, exprimă într-un limbaj metaforic ceva ce este natural pentru cineva care a făcut primii paşi într-o tradiţie creştină, că a fost băiatul unui preot ortodox şi care a studiat teologia în perioada formativă a educaţiei sale şi că nu are nici o relaţie cu Dumnezeu şi cu experienţa teologiei Creştine.[3] În acord

---

[1] *ED*, 241 şi *ESM*, 567. Vezi, de asemenea, şi *Schiţa unei autoprezentări filosofice*, în Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 12, şi *FI*, 503-4. Blaga apreciază accentul pe care misticii îl pun pe incapacitatea umană de a capta cognitiv sursa existenţei, dar nu este de acord cu părerea acestora potrivit căreia este posibilă unirea omului cu această sursă într-o stare mistică de extaz.

[2] Nemoianu opinează că ortodoxia este principala cale prin care filosofia neoplatonică a influenţat întreaga „şcoală românească de filosofie", inclusiv pe Blaga. Nemoianu, *Mihai Şora and the Traditions of Romanian* Philosophy, 594. Pare destul de probabil ca elemente mistice şi neoplatonice ale culturii religioase române să fi influenţat creativitatea lui Blaga; vezi Nenoianu, *A theory of the Secondary* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1989), 164-66. Pe de altă parte, Blaga afirmă în mod explicit că ceea ce înţelege el prin folosirea termenului „Anonim", şi anume desemnarea sursei existenţei, diferă radical de ceea ce misticul Dionisos a înţeles prin acest termen. *AV*, 630.

[3] Marta Petreu a susţinut cu argumente ferme că cel mai bun context pentru a înţelege sensul în care Blaga foloseşte termenul „Mare Anonim" se segăseşte în lucrările filosofice de absolvire ale lui Blaga la Universitatea din Viena, unde a petrecut foarte mult timp studiindu-l pe Descartes. Potrivit Martei Petreu, modul în care Descartes foloseşte conceptele de Dumnezeu şi demiurg în filosofie reprezintă cea mai probabilă înfluenţă asupra lui Blaga în ceea ce priveşte elaborarea conceptului de Mare Anonim. Marta Petreu, *De la Dumnezeul cel bun la Dumnezeul cel rău*, 30-40.

cu acest punct de vedere, când Blaga a folosit un limbaj teologic pentru a exprima metaforic aspecte ale sistemului său metafizic, lucrurile la care se referă nu au nici o relaţie cu referinţa limbajului folosit într-un context teologic. Faptul că Blaga a folosit un astfel de limbaj teologic ca să poată exprima concepte dificile este un rezultat al culturii lui, al pregătirii lui şi nu este o situaţie care ar trebui lăsată să prejudicieze gândirea spre o interpretare religioasă a sistemului său.[1]

Blaga însuşi discută felul în care conceptul de Mare Anonim diferă şi este similar cu concepţia creştină despre Dumnezeu. Ambele sunt concepute ca fiind originea a orice există, ambele sunt concepute ca fiind locul cel mai central al tuturor existenţelor, ca având cea mai largă existenţă care se extinde în aşa fel încât existenţa lor le depăşeşte pe toate celelalte, atât în întindere cât şi în calitate. Totuşi, Blaga declară că a ezitat să folosească termenul de Dumnezeu ca referinţă la concepţia sa a unei entităţi metafizice centrale din două motive: sunt diferenţe semnificative între propria sa concepţie şi cea a teologiei tradiţionale şi din cauza însuşirilor ce sunt asociate cu Dumnezeu, atribute despre care Blaga crede că este imposibil să cunoaştem dacă ele se aplică sau nu şi Marelui

[1] Dr. Sandu Frunză, profesor de filosofie la Universitatea Babeş-Bolyai, exprimă opinia sa în lucrarea *Aspecte ale polemicii Blaga-Stăniloae în jurul definirii religiei* (prezentată la ediţia a douăsprezecea a Festivalului Internaţional Lucian Blaga, Cluj-Napoca, May, 13, 2002). Într-un e-mail personal, Frunză a reafirmat opinia sa că Marele Anonim „nu are nimic de a face cu vreun soi de divinitate ce ar putea fi asociată experienţei religioase creştine". Mi se pare că Blaga postulează un clivaj de netrecut între umanitate şi creatorul ei, unul care nu este depăşit nici de actele providenţiale ale creatorului, dar nici de vreun act ce poate fi conceput de către umanitate (vezi, de exemplu, *DD*, 158).

Anonim.[1] El e de părere că termenul de „Dumnezeu” ar putea fi folosit ca un sinonim pentru Marele Anonim atât timp cât, conform cu metafizica sa, nu este nimic care să existe şi care să fie mai central decât Marele Anonim[2] . Numai că Blaga nu afirmă că Marele Anonim este o fiinţă în sensul uzual al termenului, spunând mai degrabă că el este conceput ca o „cârjă” ce foloseşte înţelegerii.[3]

Poate că a treia interpretare a întrebării, dacă principiul metafizic central al lui Blaga este ceva aproape de Dumnezeul religiilor monoteiste, va fi mai aproape chiar de sistemul său filosofic. Aşa cum vom vedea mai departe, în acord cu sistemul lui Blaga, cunoaşterea ultimelor lucruri, incluzând originea existenţei, nu este la îndemâna umanităţii. Cu toate acestea, nu pare să fie posibil să cunoaştem dacă existenţa metafizică centrală este Dumnezeul religiilor monoteiste sau nu este. Dacă argumentele privind pregătirea de bază a lui Blaga sau spiritualitatea lui pot conduce la concluzii privind felul în care acesta a vrut să-şi descrie aceste entităţi în propria sa gândire nefilosofică sau cum a fost el condus de emoţiile sale în filosofia sa, Marele Anonim nu poate fi nimic altceva decât atât: un anonim. Sprijinindu-ne pe interpretarea scrierilor filosofice ale lui

---

[1] *DD*, 104. Blaga atrage atenţia că „nu este recomandabil să cedăm în faţa unor idei preconcepute (ale teologilor)” (*DD*, 159); vezi şi *CT*, 542, unde el afirmă că evită să folosească termenul datorită încărcăturii acumulate de acesta. Vezi şi *DD*, 66.

[2] Ibid., 67.

[3] *CT*, 449. Unii teologi afirmă că acelaşi lucru este adevărat despre Dumnezeu: că folosirea umană a terminologiei pentru a-l descrie pe Dumnezeu este întotdeauna inadecvată pentru a îndeplini sarcina de a descrie acest obiect. Vezi, pentru exemple din perioada antică şi contemporană, Dionisos Pseudo-Areopagitul, *The Complete Works*, trad. Colm Lubheid (London: SPCK, 1987), în special capitolul *Mystical Theology*; John Hick, *Philosophy of Religion*, a 4-a editie(Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990), 349ff.

Blaga, putem spune că Marele Anonim ar fi putut fi Dumnezeu sau ar fi putut fi ceva complet diferit de Dumnezeu, aşa cum este conceput în mod obişnuit: ceva impersonal, dar generativ. De acord cu Blaga, nu putem şti cu certitudine care este cazul.[1]

Se poate şti ceva despre natura a ceva ce stă la originea Cosmosului? Aşa cum am văzut, Blaga gândeşte că aşa ceva se poate postula despre MA: că este originea a tot ce este, că este existenţa cea mai centrală şi mai impunătoare, că are abilitatea de a se auto-reproduce, şi aşa mai departe. Este de asemenea posibil să se acorde anumite abilităţi şi anumite limite MA, aşa cum este aceea de a genera noi fiinţe. Abilitatea de a-şi limita această generare, ca lipsa lui de abilitate de a se auto-reproduce, fără a deranja balanţa existenţei. Mai departe este posibil să cunoaştem lucruri asupra cărora MA poate acţiona, aşa cum sunt acţiunile sale relatate la limitarea acţiunilor sale creative, asupra auto-reproducerii sale sau a creaţiei prin diferenţiale. Blaga susţine că

---

[1] This is my own interpretation, but it was confirmed by Dr.Virgil Nemoianu in e-mail correspondence on November 30, 2002. This interpretation is supported by passages such as the following, in which Blaga shows himself aware of the danger inherent in pushing his own metaphysics beyound its inherent limits:
„For example, no one should await a discourse on our part, as erudite as it is inconsistent, concerning the `infinte` and `absolute` attributes of the Great Anonymous. We are not all predisposed to follow the example of the classical metaphysicians who, falling to temptation, launched themselves into the play of blind antinomies." *DD*, 67. An important recent work that follows a procedure similar to Blaga's is Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-Texte*. Marion argues that our concepts can themselves become idols. In trying to avoid making God mundane through the utilization of ordinary concepts, Marion observes that he has gone „from idolatry to conceptual atheism in order to bring to light the idolatrous presupposition of every conceptual discourse on God, even the positive". Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-Texte*
(Chicago: University of Chicago Press, 1991), 9, 33. Marion goes on to discuss how and in what areas this voluntary conceptual atheism might be confined in order to facilitate discussion about God.

aceste acţiuni ating chiar natura MA, care include elemente atât divine, cât şi demonice (ceea ce va fi discutat mai târziu). Totuşi, toate aceste cunoştinţe despre FA sunt tentante, parţial şi nu reuşesc să-şi surprindă obiectul. Aceasta este pentru că FA este „anonim", el se păstrează ascuns înţelegerii omului, aşa cum vom explica acum.[1]

Dis-analogii între creator şi creaţie

În acord cu descrierea precedentă a originii Cosmosului, există o marjă destul de mare de discontinuitate şi de dis-analogii între FA şi care este rezultatul FA. Aşa cum au remarcat un număr de gânditori, este o discontinuitate între originea Cosmosului şi Cosmos. În acord cu unii gânditori Gnostici şi Neoplatonici, orice produs este inferior faţă de producător, deci lumea este cu necesitate în dis-analogie cu originea ei.

În acord cu teologia Creştină există o mare discontinuitate între Dumnezeu şi creaţia sa, din cauza liberei voinţe şi ca o consecinţă a căderii omului, ceea ce afectează creaţia. După Platon, discontinuitatea între Formă şi obiect este rezultatul inabilităţii materialului de a primi perfecţia Formei. Blaga critică aceste propuneri pe baza faptului că fiecare dă elementului secund, în plus faţă de FA care joacă un rol cheie în formarea Cosmosului. El obiectează de asemenea faţă de victoria potenţialului latent al discontinuităţii creaţie-creator, găsită în fiecare din aceste presupoziţii.[2]

Punctul de vedere susţinut de Blaga (din nou, iarăşi, este nevoie doar de o tentativă ipotetică justificată pragmatic,[3] dar pe care el o vede ca o deducţie din anumite observaţii empirice) este

[1] *DD*, 66-67.
[2] Ibid., 158.
[3] Ibid., 154, 159.

că ceea ce produce FA prin auto-reproducere este în mod necesar diferenţiat de FA, în scopul de a păstra ordinea Cosmosului.

Această diferenţiere este făcută de FA însuşi într-un fel foarte exact (reproducându-se numai prin calea diferenţialelor şi neemiterea diferenţialelor cele mai centrale) şi pentru a realiza un scop specific.[1] Scopul şi beneficiile creaţiei prin diferenţiale includ: 1. Facilităţi ale plinătăţii generative ale FA; 2. Evitarea generării a nenumărate „hipostaze" identice; 3. Evitarea generării unor existenţe complexe, indivizibile şi indestructibile care ar fi avut un prea mare potenţial autarhic; 4. Generarea unor existenţe complexe care nu încalcă notele 2 şi 3 listate mai sus; 5. Generarea unei imense varietăţi de existenţe şi fiinţe; 6. O proporţionare a acelor existenţe care sunt mai simple şi a celor care sunt mai complexe; şi 7. Generarea de fiinţe cu capacitate cognitivă pe care, în acelaşi timp, cenzurând această capacitate în scopul de a proteja aceste fiinţe şi ordinea în univers.[2] Blaga este de părere că aceste propuneri ale sale, arată că FA a folosit instrumente de a genera care ajung la un număr maximum de avantaje (Blaga are o listă de opt) folosind un număr minimum de măsuri (Blaga are o listă de trei).[3]

Blaga afirmă că existenţa unor dis-analogii între creator şi creaţie este paradoxală.[4] Aceasta se poate deoarece rezultatul aşteptat de la un Fond Anonim, aşa cum a fost postulat de Blaga, ar trebui să fie producerea unor alte entităţi ca el însuşi, producţia unei auto-replicaţii identice. Blaga se arată surprins dar empiric evident că această auto-replicare nu se produce. (?) Explicaţia că o astfel de auto-replicare nu se produce este nevoia de a denatura „teo-geneza" în scopul de a prezerva nevoia unei ordini a

[1] Ibid., 157, 159.
[2] Acesta va fi explicat in sectiunea cenzurii transcendente
[3] *DD*, 185.
[4] Ibid., 190.

existenţei. Acest aparent paradox este numai un paradox iniţial care se va vedea că poate fi rezolvabil prin înţelesul minus-cunoaşterii (care va fi discutată în capitolul 5).[1]

Cenzura transcendentă

În metafizica lui Blaga, există două măsuri importante pe care originea Cosmosului le ia ca să păstreze echilibrul cosmic. Una dintre ele tocmai a fost discutată: Creaţia diferenţiată. Cealaltă este cenzura transcendentă, subiectul principal în cartea cu acelaşi titlu.[2] În timp ce mulţi metafizicieni se luptau cu chestiunea „care este natura existenţei?" şi mulţi epistemiologişti se luptau cu „care sunt metodele de cunoaştere?", relativ puţini se oboseau să răspundă întrebării „ce ne împiedică să răspundem la aceste întrebări fundamentale?", Blaga declara că acest „factor prohibitiv" este unul dintre factorii existenţei pe care filosofia este gata să-l recunoască.

Blaga propusese că este greu să se răspundă la ultimele întrebări şi la care, într-un anumit sens, nu se poate răspunde din cauza adăugării unei limite ontologice pe care FA a impus-o de la creaţie (prin înţelesul creaţiei diferenţiate). Aceasta s-a produs la momentul creaţiei Cosmosului şi este acum un factor inerent ce afectează toate modurile de cunoaştere.[3] Blaga se referă la această limită ca fiind

---

[1] Ibid., 192.

[2] Vasile Băncilă writes that transcendent censorship is the backbone of Blaga's metaphysics (Băncilă, *Lucian Blaga: Energie românească,* 52). Many have made the assessment that the concept of "mystery"is the central concept of Blaga's philosophy; transcendent censorship is one of the most important and most interesting aspects of Blaga's conceptualization of mystery.

[3] *CT*, 453. Transcendent censorship was enacted in the precosmic stage of genesis, and is not now accomplished through direct intervention, nor is it

„cenzura transcendentă."[1] Această cenzură se realizează printr-o reţea de factori, incluzând în mod obligatoriu raportarea epistemică la concret, investigarea structurii cognitive, felul cum rezultă „disimularea transcendentului" şi „iluzia adecvării".[2]

Cenzura transcendentă nu previne numai ca oamenii să nu aibă o cunoaştere „pozitiv adecvată" a misterelor existenţei, ea îi apără pe oameni de a avea o cunoaştere „positiv adecvată" a oricărui alt obiect. Blaga atrage atenţia că acest punct de vedere are o diferenţă interesantă faţă de punctul de vedere Kant/neo-kantieni. În epistemologia lui Kant, existenţa este pasivă în acţiunea

---

repeated. Its resultss also affect animals insofar as animals are capable of cognition. *DD,* 184-85.

[1] This censorship is „transcendent" because it was initiated beyond the human „spatio-temporal horizon" (*CT*, 451). See also *CL*, 404.

[2] Regarding reliance on the concrete, see *CT*, 456. Regarding the inetervention of cognitive structures, in distinction from Kant, Blaga says that the categories of the understanding are subjective, and that their number is not fixed. This is one of the central theses of his Doctorand dissertation, and is also found in *CT*, 511, and in greater detail in the subchapter „The cateegorical concepts – subjective or objective" in *ŞC*. Blaga uses the term „stylistic brakes" (*frânele stilistice*) to indicate the limiting effect of culture on human cognition. While culture is appreciated by humans as a thing of value (and indeed, may well be appreciated by the FA as an aspect of creation and human creativity), it is also a limiting factor in human cognition, since all cognition takes place within a cultural milieu and is culturally conditioned. According to Blaga, a result af the stylistic halting is that human interpretations of the world are as much an expression of style as they are mirrors of objective reaality (*ŞC*, 160-61). This interpretation os ―stylistic brakes"as a subaspect of transcendent censorship has been confirmed in personal e-mails by Ion Copoeru of Universitatea Babeş-Bolyai (February 24, 2003) and Mircea and George Flonta of the University of Bucureşti (March 15, 2003). Regarding the dissimilation of the transcendent, see *CT*, 468. Regarding the illusion of adequacy see *CT*, 450ff. and 488-89. All these points are also discussed in the chapter „Fenomene, cunoaşteri, cordoane cenzoriale" in *FI*.

cognitivă, pe când în teoria lui Blaga existenţa este activă ca să se apere ea singură de a fi cunoscută.[1]

Unul dintre drumurile pe care Blaga îl foloseşte în raţionamentul său, în ajutorul tezei cenzurii transcendente, este că această cenzură explică faptul evident că o ultimă surprindere a cunoaşterii realităţii este ocolită de umanitate. Blaga argumentează că, atât timp cât fiecare obiect al cogniţiei sau sistem este rezultatul, într-un anumit fel, obiectului dat al cunoaşterii şi, atât timp cât nici obiectul nu se schimbă, ar trebui să fie vinovată de această cauză de disimulare chiar structura cognitivă.[2] Oricum, atât timp cât fiinţele individuale nu pot părăsi structurile lor cognitive în scopul de a evita disimularea, cogniţia nu poate scăpa de disimulare. După o teorie naturalistă, unii s-ar aştepta să fie o compatibilitate între cogniţie şi obiect. Teoria prin care lumea este creată de un fond intenţionează, într-un fel, să păstreze stabilitatea propriei sale creaţii şi este natural să sugereze impunerea unor limite protective prin creaţie. Aşa cum existenţa suportă problemele unei cunoaşteri intransigente, aşa poate suporta şi cenzura transcendentă.[3]

După Blaga, rezultatul cenzurii trancendente este următorul: sau toată cunoaşterea umană e disimulată (în care obiectele cogniţiei sunt reprezentate ca fiind altele decât în realitate sunt) sau este o cunoaştere negativă în care elemente

---

[1] *CT*, 452, 456-59.

[2] The term "dissimulation" (*disimulare*) describes an attribute of sensory cognition wherein sensations are viewed as "signs" of the object rather than as a means of direct cognition of the object. Important differences exist between an object and its sign. The cognitive subject does not usually distinguish between the sign and the object that it represents, therefore s/he is not aware that the object is not cognized directly and is unaware of differences between the object itself and the sign by which tha object is cognized. *FI*, 470.

[3] *CT*, 468-69. Quasi-cognition, negative cognition, and related topics are discussed in more detail in the chapter on Blaga's epistemology.

antiomice ale unui probleme de cunoscut se reconciliază prin folosirea euristică a unei „idei teorice" ce va conduce la o înţelegere dependentă a problemei şi ne este eliminată complet, sau o combinaţie a acestora.[1] Asta nu ne arată că Blaga este un sceptic: de fapt, Blaga respinge scepticismul ca fiind simplistic.

El afirmă ambele, subiectivismul şi obiectivismul au părţi bune şi altele mai slabe, afirmă că orice cunoaştere este subiectivă şi explică felul în care cunoaşerea are succes în ciuda elementelor sale subiective.[2] Chiar şi de „misterele" existenţei ne *putem apropia* prin strategia pe care Blaga o numeşte „cunoaştere luciferică" şi care nu pot fi atinse în alt fel.[3]

Blaga susţine că Fondul Anonim are o cunoaştere absolută, numai că această afirmaţie a fost făcută cu conştiinţa că ea este o afirmaţie „mitică" făcută în scopul de a acoperi un gol între cum se aplică cuvintele şi conceptele oamenilor, şi cum le aplică ei FA.[4] El descrie cunoaşterea pe care o exercită FA ca supralogică şi absolută.[5] Creaţia umanităţii cu un drum de nestavilit spre adevăr şi care este blocat pentru totdeauna faţă de o ultimă satisfacţie, ar putea reflecta ceva despre natura divin- demonică a FA. Chiar dacă FA este divin, demonic sau ceva la mijloc, nu putem şti, întrucât cunoaşterea noastră este cenzurată.[6]

Este important dacă conceptul de cunoaştere cenzurată poate fi deosebit de cunoaşterea cu erori. O cunoaştere obişnuită cu erori poate fi descoperită şi este posibil să fie corectată.

---

[1] *CT,* chapters 3 and 5 and pp.516ff. Blaga also calls dissimulation „quasi-cognition" and calls negative cognition „luciferic cognition".
[2] *CT,* 507-8 and 512.
[3] Ibid., 502.
[4] Ibid., 540.
[5] Ibid., 541.
[6] Ibid., 542. A surprisingly similar proposal is argued for in David F. Haight and Marjorie A. Haight, *The Scandal of Reason or Shadow of God* (Lanham, MD: University Press of America, 2004).

Cenzura transcendentă stabilită de cineva care este cenzurat: individul nu poate păşi în afara ordinii care cenzurează, în scopul de a se asigura că este de fapt cenzurat. Nici nu este posibil pentru cineva să compare actele de cunoaştere cenzurate de alte acte necenzurate, în scopul de a discerne şi de a le corecta, atât timp când subiectul cunoscător nu are la dispoziţia sa acte necenzurate, şi dacă le are nu ar putea fi apt să determine care acte sunt cele necenzurate. Blaga a ajuns la concluzia că cenzura există printr-o deducţie, în care a utilizat faptul că originea acestei disimulări, a cunoaşterii obiectelor este necesar să se afle în structurile cognitive ale omului, aşa cum am menţionat mai sus.[1] Această concluzie nu este un act necenzurat: este mai mult o tentativă de concluzie ce reflectă o înţelegere subiectivă.

Motivul pentru care FA vrea să impună o cenzură asupra creaţiei sale este similar cu motivul pentru care îşi disimulează creaţia. Blaga enumeră următoarele patru raţiuni pentru impunerea unei cenzuri transcendente:[2] 1. Posesia unei cunoaşteri perfecte a omului ar rupe echilibrul existenţei, acordând perfecţie unor fiinţe limitate; 2. Posedarea unei cunoaşteri perfecte acordată omului ar putea fi o ameninţare în conducerea universului prin introducerea posibilităţii ca omul să devină un rival pentru FA.;[3] Posedarea unei cunoaşteri absolute ar putea osifica spiritul omului, stingând creativitatea umană; şi 4. Cenzura dă un impuls în exercitarea

---

[1] *CT*, 468.

[2] Ibid., 483. "The Great Anonymous cares for the *dosing* of the spirit through the work of a transcendent censorship for the advantage of and the heightening and enriching of life, and for the defense and reinforcement of the existential equilibrium" (*CT*, 539).

[3] *CT*, 484-87. Blaga states that not every perfect hnowledge would pose a threat to existence, but that transcendent censorship is applied to the structure of knowledge and therefore affects all of knowledge. On 484-86 he gives two examples of knowledge endangering the knower and/or the object, one from psychology and the other from death studies.

creativităţii omului, dând umanităţii raţiunea de a exista (raison d'être).[1] La această listă se poate adăuga explicaţia creativităţii omului care este, în mod indirect, o prelungire a creativităţii FA şi că orice reduce creativitatea omului este un atac asupra intenţiilor creative ale FA.

Responsabilitatea lipsei de abilitate a omului pentru a ajunge la o înţelegere absolută a existenţei; de aceea rămâne categoric dependentă de FA, din cauza unei raţiuni bine gândite (benevolentă). Aceasta este într-un contrast izbitor cu sistemul filosofic al lui Descartes, în care corectitudinea şi bunătatea lui Dumnezeu sunt fundamentule oricărei cunoaşteri sigure. În sistemul lui Blaga, buna voinţă şi înţelepciunea FA realizează *prevenirea* unei cunoaşteri sigure.[2]

Compoziţia şi organizarea Cosmosului

Este clar că metafizica lui Blaga poate spune relativ puţin despre structura actuală a universului deoarece, în acord cu sistemul său, o astfel de cunoaştere este structural separată de cunoaşterea umană. Sistemul lui Blaga permite oricum un postulat metafizic, postulat care poate fi susţinut sau substanţializat de experienţă şi de argumente pragmatice. De aceea, Blaga se justifică el însuşi, afirmând că universul are un centru şi că acest centru este FA. Din această cauză, propune acest postulat ca bază a cosmologiei sale metafizice, definind actuala misiune a metafizicii

[1] *CT*, 543-44. *GMSC*, 449. See Cristian Petru's discussion of these four points in his article "Cunoaştere şi existenţa creatoare", in *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez, and Botez.
[2] *CT*, 481.

ca arhitectă a unei imagini a lumii consistentă cu teza centralităţii FA.[1]

Sistemul lui Blaga l-a condus spre a lua o poziţie faţă de unele teorii cosmologice standard. Blaga a refuzat ambele, realismul naiv şi idealismul, optând spre o poziţie neo-kantiană a realismului critic cu unele modificări.[2] În privinţa controversei monism-pluralism, Blaga a fost un pluralist declarat. Deoarece universul este produs de o singură entitate şi compus din părţi produse de această unică entitate, aceste bucăţi (diferenţialele) sunt separate, entităţi distincte în felul lor. Ele sunt o permanenţă, sunt neschimbate şi sunt pietrele de construcţie a tot ceea ce există. Consideraţiile lui Blaga privind originea şi natura Cosmosului prevăd o explicaţie cum şi de ce se întâmplă să fie o mare multiplicitate de existenţe dintr-o singură cauză. Blaga compară propunerea lui cu alte încercări metafizice care să dea un răspuns la această întrebare şi arată că propunerea lui este superioară acelora lui Platon, Aristotel, Neopalonicienilor, Fichte, Hegel şi Leibniz.[3]

---

[1] Blaga writes that the history of metaphysics is a catalog of attempts of just the opposite nature: explanations of existence relying on Ideas, Forms, and so on, which are all things that the FA could create if it chose to, but which it does not create because of the undesirable consequences of allowing a multitude of existents of such magnitude and/or perfection. *DD*, 160.

[2] One of the differences between Kant and Blaga is the latter‘s strongly emphasized point that neither what the mind supplies not the data received through sensory intuition corresponds to the object of cognition *because both are “censored” by the FA*. Thus Blaga rejects what is sometimes called ―the neglected alternative: the possibility that the categories of understanding accurately correspond to their objects. Blaga states that there is an external object, and the sensory intuition is a sign of this object, but sensory intuition is a ―censored form of cognition, and therefore only reveals its object in a relative way. *DD*, 170-72.

[3] *DD*, 160ff.

Blaga este un realist şi un pluralist, dar nu este un materialist. Diferenţialele nu sunt materiale, ci mai degrabă submateriale. Ele suportă toate existenţele materiale, dar preiau şi existenţele care sunt realităţi nemateriale,[1] tot ceea ce este compus din diferenţiale, excluzând FA. Blaga refuză, de asemenea, vitalismul (apărat de contemporanii săi Hans Driesch şi Henri Bergson, ultimul fiind unul dintre interlocutorii favoriţi ai lui Blaga). Materialismul vede tot ceea ce este realitate ca fiind compus dintr-un singur tip de entităţi, vitalismul adaugă un tip secund de entităţi format din elemente imateriale care dă sufletul ce lipseşte obiectelor materiale. În contrast cu aceasta, cosmologia lui Blaga propune un mare număr de tipuri fundamentale de entităţi care să fie pietre de construcţie a realităţii – diferenţialele heterogene.[2]

În acord cu Blaga sunt nenumărate încercări de a înţelege organizarea spaţiului, utilizând instrumente matematice, iar unele au un punct de vedere epistemologic (se poate presupune că se face referire la Kant aici, chiar dacă el nu specifică aşa ceva).

Blaga scrie că puţini s-au apropiat de această problemă pe calea metafizicii, deoarece soluţia este una metafizică şi epistemologică. Atât timp cât spaţiul este o realitate empirică, el nu poate fi structural simplu. De aceea, nu poate fi un singur diferenţial: trebuie să fie o colecţie de diferenţiale, una din cele mai complexe existenţe din Cosmos.[3] Diferenţialele din care spaţiul este compus sunt mult mai puţin integrate decât sunt cele care le formează pe altele, care sunt obiecte empirice mult mai complexe. Sunt diferenţiale puse pentru integrare, în structuri mult

[1] Such as „psycho-spiritual regions" (*DD*, 173).
[2] *DD*, 107ff.
[3] Therefore space is full not an empty void (*DD*, 173). As to how material objects can move through space, Blaga states that this is possible because the differentials of which space is compsed are not yet organized into objects or energy that would resist the progress of other objects (*DD*, 104).

mai complexe. Spaţiul nu este, de fapt, o mare entitate, aşa cum este în mod obişnuit considerat: sunt multe spaţii mici adiacente care sunt şi într-un continuu proces de integrare, dezintegrare şi reintegrare, în care diferenţialele sunt implicate.[1] Aceasta se poate vedea deoarece întregul Cosmos, incluzând spaţiul, obiectele materiale şi orice alte entităţi materiale, formate din organizări de diferenţiale, organizate în acord cu gradele unei mai mari sau mai mici „potriviri suficiente".

Aparenţa teleologiei

Blaga a tratat foarte serios felul cum se prezintă, cum apare teleologia, scopul ei în lume. Analizează acest fenomen în detaliu în *DD,* la început, în capitolul intitulat „Finalităţi şi para-finalităţi" şi se reîntoarce până la sfârşit în mai multe capitole.[2] Se pare că Blaga vedea aceste apariţii ca probând unul din cele mai puternice argumente din viziunea sa metafizică.

Mulţi observatori, nu toţi dintre ei şi religioşi, au considerat că detectează evidenţa unui plan ce se reflectă în ordinea lumii materiale. Alţii au argumentat că socotelile teleologice sunt interpretări proiectate în date. Ambiguitatea acestei probleme este în mod faimos ilustrată în „parabola grădinarului", prima dată povestită de John Wisdom şi ulterior explicată de Antony Flew.[3]

---

[1]. *DD*, 170ff

[2]. The issue is also discussed in considerable detail in Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, in vol. 11 of *Opere*, ed. Dorli Blaga (Bucureşti: Editura Minerva, 1988); hereafter referred to as *AA*.

[3] In this parable two observers of a garden interpret the same data differently and therefore come to apposite conclusions regarding the presence or absence of a gardener. Antony Flew, „Theology and Falsification: A Symposium", in

Blaga este conştient că astfel de probleme pot fi interpretate în căi ce sunt deseori opuse una alteia.[1] El a fost de partea celor ce au interpretat datele ca evidenţă a unui scop în lume, dar mai degrabă decât de a folosi scopul (destinul) ca argument al existenţei lui Dumnezeu, Blaga l-a întors, folosindu-l ca un argument al existenţei diferenţialelor şi pentru teoria sa că diferenţialele sunt pietrele de construcţie ale lumii.

În acord cu Blaga, cel mai clar exemplu de teleologie este în biologie. Blaga a dat mai mult exemple din biologie care, după el, poartă semnul teleologiei, aşa cum sunt ochii, tremuratul unui animal când îi este rece, plachetele sanguine şi pigmentaţia pielii.[2]

Teoria conducătoare care încearcă să explice aceste fenomene teleologice fără să facă referire la scop este cea evoluţionistă darwiniană. Esenţa explicaţiei Darwiniene este că fenomenul care apare să exprime teleologia este rezultatul unei întâmplări, al unui noroc. Blaga dă un rezumat astfel: „orice modificare organică a vieţii, care prin şansă se întâmplă să fie finalistă are şi norocul de a fi păstrată prin selecţie naturală. Orice *finalitate* biologică ar fi deci un accident, o modificare „norocoasă" printre alte nenumărate modificări *nefinaliste"* (italicele sunt ale lui Blaga).[3]

New Essays in Phiolosophical Theology, ed.Antony Flew and Alasdair MacIntyre (London: SCM Press, 1955), 13-15.

[1] „The divergence is large, because the facts of biological finality themselves permit, at least at a glance, diametrically opposed explanations"-"Şi divergenţa e gravă, căci faptele în sine ale finalităţii biologice permit, cel puţin la prima vedere, explcaţii diametral opuse" (*DD*, 109). Blaga's statement that „In reality nature changes its appearance, somehow appropriating to itself the characteristic tendencies of the art of the times" seems to reflect a very similar problem in the domain of aesthetics; see Blaga, *Ferestre colorate*, in vol.7 of *Opere*, ed.Dorli Blaga (Bucureşti: Editura Minerva, 1980), 360; hereafter referred to as *FC*.

[2] These four examples are discussed in *DD*, 108-9.

[3]. *DD*, 109-10.

Explicaţia darwinistă este o atentare la explicaţia mecanicistă a apariţia teleologiei. Blaga asigură că teoria darwiniană este admirabilă, puternică şi seductivă, dar spune că nu este în acord cu experienţa. El argumentează că teoria lui Darwin presupune că viaţa se produce în mijlocul unui număr infinit de modificări nefinaliste. Este probabil că printre aceste modificări nefinaliste, ar putea să apară accidental una finalistă.

Dar acest mare număr de modificări este esenţial pentru evenimentul neobişnuit sau ca modificarea finalistă să se producă, în teoria darwiniană. Dacă presupoziţia că un număr nefinalist de modificări este insuportabil, atunci teoria cade. Un număr infinit (sau extraordinar de mare) de modificări nefinaliste este acum de găsit în biologie; şi contrar, majoritatea modificărilor produc finalitate. De aceea, explicaţia darwiniană a unor fenomene aparent presupuse cade.[1]

Văzând problemele modelului mecanicist, biologul şi filosoful Hans Driesch, propune o teorie vitalistă ca alternativă, care este una dintre caracteristicile sale, explicaţia teleologică bazată pe propunerea existenţei unei „entelehy" (un concept împrumutat şi modificat de la Aristotel). Într-una din experienţele sale, Driesch produce, dintr-un singur ou fertilizat două animale complete. Driesch a gândit că, în acord cu modelul mecanicist, rezultatul acestui experiment ar fi trebuit să fie două jumătăţi de animal, asta însemna că doar doi indivizi compleţi, modelul mecanicist ar fi prezis doi indivizi parţial formaţi, dar incompleţi.

Rezultatul neaşteptat a echivalat cu o falsificare, un experiment contrafăcut, a explicaţiei mecaniciste. În acel timp, acest experiment a fost un pas foarte important în biologie şi a avut ca rezultat divorţul biologiei de filosofia mecanicistă.

---

[1]. Ibid., 110-11. Blaga also briefly discusses the Lamarckian explanation in *DD*, 109, and in more detail in *AA*, 197-206.

Găsind explicaţia mecanicistă ca fiind nesatisfăcătoare, Driesch s-a reîntors la istoria filosofiei biologiei. A înviat şi a modificat teoria entelehiei lui Aristotel. În acord cu teoria lui Driesch, entelechia este un factor ce organizează fiinţele vii.

Ea este non spaţială şi de aceea este aptă să se manifeste în toate fiinţele în mod simultan. Entelechia dă socoteală, având abilitatea de a divide o celulă şi totuşi să producă două animale complete. Este şi raţiunea ce explică abilitatea unui organism ca să-şi regenereze accesoriile. Entelehia este originea ordinii în animalele vii şi de aceea, este şi originea apariţiei teleologiei.[1]

O problemă majoră cu teoria entelehiei este totuşi faptul că nu se împacă cu regenerarea multiplelor membre şi cu alte mutaţii anormale. Dacă există un astfel de factor de organizare şi de orientare ca entelehia, un factor ce răspunde de evidenţa şi de scopul observat (de unii) în multe fenomene biologice, atunci ar însemna ca toate fenomenele biologice să reflecte influenţa ei. Producerea de „scopuri încurcate, denaturate" sunt inexplicabile în teoria lui Driesch.[2]

Blaga este de părere că teoria sa a diferenţialelor, dă socoteală de teleologie şi de teleologia încurcată, denaturată. După teoria lui Blaga, toate existenţele sunt existenţe combinate dintr-un număr de diferenţiale emise de Fondul Anonim şi integrate împreună pe baza unei potriviri adecvate. Această potrivire este posibilă ca un rezultat al unor generaţii de diferenţiale: fiind emisii ale FA sunt copii detaliate a unor particule din FA, şi de aceea sunt capabile să se reintegreze în unităţi mai mari care reflectă organizarea FA. (Reintegrarea într-un FA secund este zădărnicită de non emisia unor diferenţiale centrale.) Orice reintegrare pe această bază va reflecta teleologia pentru că reflectă ceva din ordinea originală a FA. Deoarece integrarea se produce pe baza unei apropieri mai potrivite, uneori,

[1] *DD*, 111-13.
[2] Ibid., 114-16.

rezultatul acestor integrări este o întâmplare stranie sau bizară (mutaţii etc.). Fiind compuse din diferenţiale, ele sunt susceptibile la dezintegrările diferenţialelor din care sunt compuse; aceste diferenţiale se pot reintegra cu altele şi să facă o nouă fiinţă care poate prezenta caracteristici teleologice noi sau o teleologie denaturată.

Asta se poate produce deoarece FA este implicat în mod indirect în creaţia acestor existenţe compuse şi, de aceea, creaţia unor creaturi cu defecte este posibilă. Blaga spune că astfel de creaturi ar putea fi numite „suprapropuse" – marile lor imperfecţii ne arată extinderea pe care o are FA în creaţie.[1] Este o ultimă teleologie.[2]

Evoluţionismul darwinian nu poate da socoteală despre teleologie şi entelehia nu poate nici ea da socoteală despre teleologia denaturată. Deoarece cele două alternative importante la teoria lui Blaga nu pot da socoteală de aceste fenomene, Blaga este de părere că teoria sa a diferenţialelor ne arată a fi cea mai bună soluţie actuală.[3]

Ultimul izvor al teleologiei, după Blaga, este planul şi metoda generării cosmice făcută de FA în plinătatea naturii sale creative. Creaţia reflectă ambele naturi generative ale FA şi propria sa auto-limitare, în scopul de a păstra ordinea existenţei şi a creaţiei.[4]

Locul umanităţii

Ca toate existenţele complexe, umanitatea este o creaţie indirectă a FA, creaţie prin organizarea complexă a diferenţialelor. După Blaga, umanitatea este într-un sens, adevăratul vârf

[1] Ibid., 119, 186-88.
[2] Ibid., 189.
[3] Ibid., 118-19
[4] Ibid., 189.

al creaţiei pentru că cea mai complexă şi permisă organizare a diferenţialelor este conştiinţa umană.[1] Mai este şi un alt sens în care umanitatea este vârful creaţiei: mai mult decât oricare alt existent complex creat, ea are abilitatea de a duce mai departe activitatea creativă a FA.[2] Oamenii sunt în mod natural creativi şi creaţiile lor pot fi văzute ca nişte creaţii secundare ale FA.[3]

Existenţa umană se caracterizează prin două feluri de existenţă, modul „paradisiac" care este starea normală a vieţii în lume, şi prin modul „luciferic" care este viaţa trăită în prezenţa misterului şi pentru scopul de a „revela" misterul (în încleştare cu, încercând să-l facă de înţeles).[4] Cel de al doilea mod este rezultatul unei „mutaţii ontologice", care este unică în univers şi esenţială pentru întreaga umanitate.[5] Misterul este un rezultat al limitei protective impusă la creaţie de către FA (cenzura transcendentă şi discontinuitatea între creator şi creaţia sa).

---

[1] Ibid., 166, 182, 183; *GMSC*, chapter 11.

[2] According to Elena Gheorghe, a senior researcher with the Romanian Academy, Blaga's discussion of the importance of cultural creativity as a major factor distinguishing mankind from other animal species is a major theoretical contribution to the defining of the human race. See Angela Botez, „Comparativist and Valuational Reflections on Blaga's Philosophy,"157-58.

[3] The creative destiny of mankind is both planned by the FA and limited by the FA, in order to achieve the FA's great purposes. See Blaga, „Impasurile destinului creator", in *GMSC*, chapter 10.

[4] This will be examined from an epistemological perspective in chapter 5.

[5]. *FI*, 491-92. Blaga names the result of this mutation „the luciferic human", „the complete human", „the human of mode II", and „the total human". The „ontological mutation" is a transformation from being a mere living organism („the paradisaic human") to being an organism that lives „in the horizon of mistery", with the awareness of mistery, ever provoked by this awareness to reach beyond itself, to transcend its inherent limits, and to to strive to fantom the depths of the unknown. This transforms humanity into a race of beings that create culture, and sets them apart from other living beings. Up to this point, humans do not differ significantly from other animals; the ontological mutation turns humans into the highest living creatures. Diaconu and Diaconu, Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga, 209-11.

Prin aceaste mijloace, FA îi dă umanităţii destinul său şi scopul său în viaţă: rostul ei este să fie creatoare; destinul ei să se străduiască (prin creativitate) să reveleze misterele existenţei.

Deoarece misterele existenţei nu pot fi sondate de om până la ultima lor adâncime, umanitatea este condamnată să se străduiască continuu pentru a le revela, uneori având succese parţiale, dar niciodată ajungând la ultimul ţel. În viziunea lui Blaga, istoria umană devine o stare creativă permanentă, fără un sfârşit, care niciodată nu-şi poate atinge scopul (absolutul), dar niciodată nu-şi goleşte izvorul de motivaţii plin de înţelesuri.[1]

Prin acest artificiu, FA îi oferă umanităţii un scop, o realizare şi îi oferă o unică istoricitate care o face aşa de bogată cultural.[2] Această istoricitate este una de cea mai mare importanţă în existenţa umană.[3] Ea pare a fi o dimensiune a unei umanităţi „luciferice".[4] Şi este la fel ca „principiul conservării misterului", care face parte chiar din fibra existenţei, realizând păstrarea centralităţii MA faţă de ambiţiile fiinţelor create şi, se pare că,

---

[1] *FI*, 499-503.

[2] Ibid. 503.

[3] *DD*, 175.

[4] In this context, „luciferic"does not mean „satanic", as the term is often used in religious contexts, but rather has reference to the state of unfulfilled or incomplete creative drive that spurs the individual and the human race on to ever new creative efforts (*FI*, 492). This is „luciferic"because in this creativity humanity strives to make itself equal to the FA, both creatively and cognitively assailing the transcendent. „History" is the specifically human mode of existing in the horizon of mistery. A human viewed biologically as an animal doesn‘t have history; it is only with the appearance of the mode of living in the horizon of mistery that humanity becomes a historical race. With the appearance of history there appears at last the full, specifically human mode of existence (*DD*, 178). This will be discussed further in chapter 6.

ambele aceste dimensiuni ale existenţei reprezintă una dintre condiţiile metafizice cele mai importante ale istoriei umanităţii.[1]

Această descriere luminează cele două componente opuse care structurează istoria umană: dorinţa interioară a omului de a revela în mod creativ misterele şi nevoia FA să zădărnicească această dorinţă.[2] Raţiunea pentru care satisfacerea acestei dorinţe nu poate fi permisă a fost explicată în acest capitol.

Această dorinţă şi neputinţa ei de a fi îndeplinită sunt considerate aici ca fiind ambele esenţiale pentru istoricitatea umanităţii şi pentru umanitate, atât timp cât ele furnizează vârfurile şi văile încercărilor nereuşite spre absolutul din care istoria omului este compusă.[3] Neputinţa omului de a avea o cunoaştere absolută este văzută de multe ori ca o nereuşită, un defect, un handicap. Blaga răstoarnă această evaluare, considerând subiectivitatea şi relativitatea omului esenţiale pentru umanitate şi pentru gloria situaţiei umane: după Blaga, aceşti factori îi oferă umanităţii rolul şi locul său într-o mare schematizare ontologică. Oamenii nu sunt nişte victime deplorabile ale propriilor lor limite, ceea ce uneori se presupune că se petrece; mai degrabă sunt susţinătorii unui sistem care este prea mare pentru ei şi-i depăşeşte.[4]

---

[1] *FI*, 490-91. *DD*, 076, 180. C. Hărăgănuş discusses Blaga‘s philosophy of history in comparison to that of R.G. Collingwood in this chapter „Blaga: Filosof al istoriei”, in *Meridian Blaga*, ed.Irina Petraş (Cluj-Napoca, România: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000) 1:189-94. Blaga himself contrasts his philosophy of history with that of Hegel, whom Blaga views as the acme of idealism. Blaga praises Hegel for overcoming the static quality of Platonic philosophy, but also criticizes his philosophy on several accountss. In comparison to Hegel, Blaga‘s philosophy puts greater limits on the human ability to comprehend the mysterious, and puts a greater emphasis on the existential rol of style and cultural historicity. *DD*, 505-9.

[2] *FI*, 511.

[3] Ibid., 493.

[4] *CT*, 543.

Umanitatea a fost creată pentru a crea. În ochii lui Blaga, creaţia este cea mai înaltă virtute morală, una care este împărţită cu FA. FA a creat omul cu o structură creativă în sufletul lui, astfel încât omul va participa la - şi va perpetua - munca creativă a FA. Cunoaşterea individuală, nu departe de a fi secularizată după unele sugestii, este în mod intim asociată transcendentului şi nu în ciuda relativităţii sale, ci din cauza ei.[1] FA a schiţat cunoaşterea individuală, cu abilităţile şi cu limitele ei şi a schiţat-o în aşa fel încât să ducă la maximum avantajele ambelor părţi, a umanităţii şi a existenţei. Cunoaşterea umană se ridică permanent împotriva transcendentului, nu reuşeşte să-l cucerească, dar este doritoare să-l „reveleze" în mod creativ.

Libertate şi determinism

Conform cu viziunea metafizică a lui Blaga, creaţia este un proces pus în mişcare de un principiu metafizic central, Fondul Anonim. Acest Fond determină materialul din care se creează, metoda de creaţie şi limitele acestei creaţii. El creează în mod direct diferenţialele şi prin ele tot ceea ce este creat. În această viziune, pare să fie o mare înţelegere spre determinism. Cu toate acestea, este destul loc pentru libertate în metafizica lui.

Blaga subliniază faptul că FA păstrează o distanţă faţă de procesul de integrare creativă a difernţialelor, care sunt create aşa cum sunt toate cele ce există. FA permite diferenţialelor să se integreze în acord cu poziţia lor întâmplătoare (aleatorie) – conform norocului (hazardului). FA nu controlează în mod direct integrarea lor. Ceea ce este determinat este faptul că ele se vor integra. Exact felul în care ele se integrează este lăsat nedeterminat.

[1]Ibid.

Există un „vast plan metafizico-cosmologic" care determină marile detalii ale istoriei.[1]

În acelaşi timp „coincidenţa este lăsată să joace rolul ei".[2] Acelaşi tipar joacă un rol în sfera activităţii umane.

Destinul umanităţii, ca rasă de fiinţe creative care caută la infinit să reveleze ceea ce este cenzurat şi de aceea dincolo de revelaţie, este dictat de MA la creaţie. Felul în care fiecare individ reacţionează la acest destin nu este predeterminat, ci mai degrabă este lăsat la dispoziţia propriei sale creativităţi. Fiecare individ creează conform unei juxtapuneri întâmplătoare: îndemânare, cultură, istorie şi materialele cu care lucrează. MA menţine o distanţă faţă de procesul creativ, ceea ce permite exprimarea indivizilor care transformă planul de creaţie al MA într-o creaţie indirectă.

Ce rămâne în afara Cosmosului

Întrebarea ultimă a cosmologiei ar trebui sa fie „mai este ceva dincolo de univers?" Cenzura transcendentă nu l-a putut feri pe Blaga să aibă un răspuns la această întrebare. Tot ce există este unul din cele două lucruri: O structură de diferenţiale emise de FA sau FA însuşi. Cosmosul este compus din diferenţiale, aşa cum am discutat mai sus. FA, pe de altă parte, nu este compus din diferenţiale. De aceea FA nu face parte din Cosmos. Deci, răspunsul la întrebarea dacă *este* ceva „dincolo" de Cosmos este: un singur obiect, FA.

[1] *DD*, 188.
[2] Ibid., 189, paraphrased.

5

EPISTEMOLOGIA LUI BLAGA

Introducere: Izvoare, Metodă şi Stil

Sursele primare pentru analiza epistemologiei lui Blaga sunt cele trei cărţi ale Trilogiei Cunoaşterii.[1] Acestea sunt *Eonul dogmatic,* (termenul „dogmatic" are aici înţeles teologal (ca în dogmă), mai degrabă decât o referire la o atitudine mentală inflexibilă), *Cunoaşterea luciferică* şi *Cenzura transcendentă.*[2]

Prima carte este o investigaţie privind rolul şi locul acestei necunoscute („misterul") în cunoaşterea umană şi strategii cu care să ne aducem mai aproape ceea ce este necunoscut. Cea de-a doua carte este o comparaţie şi o analiză a modurilor normale ale cunoaşterii umane faţă de cunoaşterea pe care Blaga o numeşte

[1] În engleză, termenul „epistemologie" a dobândit conotaţia largă de studiu general al teoriei cunoaşterii. În limba română, folosirea termenului „epistemologie" este de obicei restrânsă la teoria cunoaşterii în ştiinţele fizice, iar termenul mai larg de „teoria cunoaşterii"(theory of knowledge) este folosit pentru a face referire la câmpul de investigaţie mai general. De vreme ce această lucrare este scrisă în limba engleză, voi folosi termenul „epistemology" în sensul său mai larg.

[2] Potrivit lui Blaga, titlul „Cunoaşterea luciferică" este pur simbolic. Termenul „cunoaştere luciferică" este introdus de Blaga pentru a descrie o strategie cognitivă particulară pe care el o explorează; Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 12. Acest aspect va fi explicat mai amănunţit ulterior, tot în acest capitol.

„cunoaştere luciferică". A treia carte este sugestia unui sistem metafizic care vrea să completeze teoria epistemologică elaborată în primele două. Poate fi adăugată la Trilogia cunoaşterii o carte care discută observaţii epistemologice în ştiinţele naturii, *Experimentul şi spiritul matematic*.[1]

Multe alte cărţi ale lui Blaga conţin, de asemenea, materiale relevante pentru epistemologie. O mare importanţă printre acestea o are disertaţia de doctorat a lui Blaga *Cultură şi cunoştinţă* (Cultur und erketnis), care a fost publicată ca o carte, purtând acelaşi titlu şi ca un capitol în *Eseuri,* care este volumul 7 din *Lucrările lui filosofice*. La fel, incorporat în volumul 7 este o carte mică *Daimonion,* care este un studiu între relaţia dintre intuiţie şi raţiune.[2] *Ştiinţă şi creaţie* şi *Gândirea magică şi religie,*

---

[1] Deşi publicată postum în 1969, a fost adăugată *Trilogiei cunoaşterii*, potrivit indicaţiilor lui Blaga din testamentul său literar; vezi vol. 8 din *Opere*, 57-58.

[2] Cuvântul „daimonion", aşa cum este el folosit de Blaga, este oarecum dificil de tradus. Cuvântul poate fi inspirat de termeni similari care se regăsesc la Socrate şi Goethe, dar la Blaga termenul devine sinonim cu Marele Anonim. Potrivit concepţiei (metaforice şi excentrice) lui Blaga, MA este undeva între Dumnezeu şi diavol: nu este bunul creator al existenţei, dar îşi atinge scopurile prin întrebuinţarea unor strategii pe care este puţin probabil ca aceia care îi sunt supuşi să le aprecieze. Un exemplu este acela că umanitatea este creată având dorinţa de a străpunge misterul, dar este şi împiedicată să facă acest lucru (cel puţin în ultimă instanţă), astfel că umanitatea este pe vecie impregnată cu un avânt creator. Acest avânt dă umanităţii un scop în viaţă şi favorizează aspectul genetic indirect al planului general al MA. Astfel, termenul *daimonion* se refera la MA ca fiind ceva de felul „Dumnezeu cu o parte întunecată", şi ar putea fi tradus cel mai corect prin „geniu rău" sau „geniu malefic". Una dintre lucrările timpurii ale lui Blaga se intitula *Daimonion*. Această lucrare ia în discuţie folosirea termenului în istoria filosofiei, înclusiv la Goethe şi la gânditori contemporani precum Karl Jaspers si Paul Tillich. Alexandru Tănase are un punct de vedere pertinent cu privire la folosirea acestui termen de către Socrate, Goethe şi alţi autori importanţi în lucrarea *Lucian Blaga: Filosoful poet, poetul filosof*, 198-209.

primele două cărţi din Trilogia sa a valorilor, conţin de asemenea o cantitate destul de mare de material epistemologic.[1]

Mai sunt alte două izvoare secundare care trebuie menţionate ca fiind introduceri importante pentru ceea ce este un mare sistem epistemologic. Ambele apar în articolele Ioanei Lipovanu: „Lucian Blaga şi schema tuturor cunoştinţelor", ce a apărut în *Meridian Blaga,* vol.1, care ne oferă o deschidere spre teoria cunoaşterii la Blaga.[2] Articolul lui Ionel Nariţa, „Elemente de epistemologie în lucrările timpurii ale lui Lucian Blaga", ne prezintă un succint rezumat ale interacţiunilor lui Blaga cu cele mai importante curente epistemologice ale timpului său.[3]

În timp ce în sistemul său metafizic creativitatea lui Blaga pare să fie, în mare măsură, legată de natura speculativă a metodologiei sale,[4] în epistemologie intuiţia sa creativă ajunge la o destul de apropiată analiză filosofică. Fără discuţie că epistemologia lui Blaga este creativă, un aspect al creativităţii sale este folosirea şi crearea unui larg vocabular filosofic.

---

[1] Titlul *ŞC* este foarte bine ales. „Ştiinţă" a devenit termenul românesc specializat dar, din punct de vedere istoric, el a fost unul dintre numeroasele cuvinte româneşti folosite într-un sens mai general; vezi *Dicţionarul explicativ al limbii române* (Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975), intrarea „Ştiinţă". „Creaţia" la care se referă este creaţia culturală umană. Un aspect cheie al epistemologiei lui Blaga este reprezentat de măsura în care actul cunoaşterii este văzut ca activitate creatoare. În *Ştiinţă şi creaţie,* Blaga susţine că cunoaşterea ştiinţifică este şi o construcţie creatoare.

[2] Ioana Lipovanu, „Lucian Blaga şi schema tuturor cunoştinţelor, in Meridian Blaga, ed.Irina Petraş (Cluj-Napoca, România: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000), 1:213-37.

[3] Ionel Nariţa, Elemente de epistemologie in lucrările timpurii ale lui Lucian Blaga, 213-37.

[4] Strategia filosofică fundamentală folosită de Blaga în metafizica sa este aceea de a propune o soluţie iar apoi de a încerca să-şi justifice propunerea analizând rezultatele. Propunerile care sunt considerate fecunde din punct de vedere filosofic sunt luate ca fiind justificate a posteriori.

Blaga inventează şi foloseşte termeni noi în metafizica sa – Marele Anonim, Diferenţialele Divine şi altele – dar aceştia sunt depăşiţi de numărul termenilor pe care-i creează şi îi utilizează în epistemologia sa. Va fi nevoie să introducem şi să dăm unele explicaţii pentru mulţi dintre aceşti termeni în acest capitol. În scopul de a evita neînţelegeri şi confuzie, la sfârşitul acestei cărţi va exista un glosar cu aceşti termeni.

Stilul şi metoda lucrărilor epistemologice ale lui Blaga tind să fie mai mult descriptive, decât normative. Asta înseamnă că, mai degrabă decât să dea reguli de cunoaştere într-un mod aprioric, Blaga analizează cazuri interesante de cunoaştere şi generalizează din aceste analize pentru a descoperi principii care pot fi aplicate la astfel de cazuri. Această strategie îl conduce pe Blaga la un sistem epistemologic larg, care dă socoteală ambelor moduri de cunoaştere: cea normală şi cea neobişnuită.[1]

Schiţă a epistemologiei lui Blaga

Blaga ne propune numeroase tabele şi diagrame pentru a ne ajuta la explicarea analizei pe care o face situaţiilor epistemologice umane.

---

[1] Aceasta este foarte bine ilustrată în critica lui Blaga la adresa pozitivismului. Pozitivismul poate fi caracterizat, din anumite puncte de vedere, ca impunând anumite reguli şi criterii a priori asupra fenomenelor şi disciplinelor de cercetare (de pildă, aplicarea „peste bord" a principiului verificarii atât în interiorul cât şi în afara ştiinţelor naturii, de catre unii pozitivişti). Blaga intreprinde o examinare şi o analiză a diferitelor descoperiri ştiinţifice revoluţionare, după care el îi critică pe pozitivişti pentru că au scăpat din vedere importanţa imaginaţiei creatoare pentru succesul ştiinţei („multe erori au fost mai fecunde pentru dezvoltarea ştiinţei decât au fost multe fapte bine stabilite"). Astfel, metodologia sa inductivă îl conduce pe Blaga la diferenduri cu abordare normativă folosită uneori de către pozitivism, iar el scrie că „pozitivismul este echivalent cu o gravă amputare a posibilităţilor cognitive". (*ESM*, 665).

Tabelul cel mai general şi care include cel mai mult este de găsit la sfârşitul *CT*.[1] Acest tabel este împărţit în trei subtabele, fiecare din ele notează un număr de elemente ale situaţiei epistemologice. Din cauză că aceste tabele ne furnizează o posibilă schiţă a posibilelor moduri de cunoaştere care sunt în acord cu epistemologia lui Blaga, vom oferi această schiţă pentru a ne orienta în explicaţia noastră a analizelor lui Blaga. Tabelul este după cum urmează:

Tabel I: Modurile posibile ale cunoaşterii indviduale:

1. Cunoaşterea adecvată - pozitiv.*
2. Quasi cunoaşterea.
3. Cunoaşterea negativă.
4. Cunoaşterea care este parţial pozitiv – adecvată şi în parte quasi cunoaştere.
5. Cunoaşterea care este parţial pozitiv – adecvată şi parţial cunoaştere negativă.
6. Cunoaşterea care este în parte pozitiv- adecvată, în parte quasi – cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă.
7. Cunoaştere care parţial este quasi – cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă. No.1 se atribuie în mod ipotetic Marelui Anonim. Cenzura transcendentă permite umanităţii doar nr. 2 şi 7.

Tabel II: Diviziuni şi subdiviziuni ale cunoaşterii umane individuale:

1. Cunoaştere concretă.
2. Cunoaştere paradisiacă.
3. Cunoaştere luciferică.
   A. plus – cunoaştere

[1] *CT*, 545-46. Aceste tabele sunt introduse şi explicate pentru prima oară la 529ff.

B. zero – cunoaştere
C. minus – cunoaştere

4. Cunoaştere mitică[1]

5. Cunoaştere ocultă (1, 2, 4 şi 5 sunt diviziuni ale nr. 2 din tabelul 1; 3 prezintă diviziunea nr. 7 din tabelul 1)[2].

Tabelul 3: Formele metafizice de cunoaştere

1. Cunoaştere pozitiv – adecvată şi nelimitată (permisă numai marelui Anonim).

2. Cunoaştere cenzurată, în principiu nelimitată (un factor în cunoaşterea individuală).

3. Cunoaştere adecvată – pozitiv, strict limitată (un factor în replicarea creativă secundară).

Modurile posibile ale cunoaşterii individuale

După analiza lui Blaga sunt, până la urmă, şapte moduri posibile de cunoaştere. Din cauza cenzurii transcendente (explicată în capitolul 4) şi a limitelor inerente condiţiilor umane, unele din aceste moduri nu se actualizează în cunoaşterea umană.

Cele care sunt de atins de către oameni sunt analizate mai departe în subtipuri ale cogniţiei, aşa cum se poate vedea în tabelul 2.

Noi vom acoperi toate tipurile de cunoaştere posibilă, dar

---

[1] La p. 517 din *CT* Blaga include cunoaşterea mitică, alături de cea concretă şi cea paradisiacă, in tipul quasi-cunoaşterii.

[2] Acest comentariu provine din propria mea analiză şi nu este de găsit în tabele, aşa cum le-a făcut Blaga.

vom oferi detalii avansate la cele care sunt de realizat de către oameni.[1]

Ideea că sunt limite în cunoaşterea umană nu este deloc nouă. Mult mai interesantă este explicaţia pe care Blaga o dă acestor limite şi ipoteza privind originea şi cauza lor.

În acord cu acesta, calităţile cunoaşterii umane şi limitele impuse cunoaşterii sunt rezultatul „graţiei", extinsă la creaţie şi grijei pe care Marele Anonim o exercită asupra creaţiei. Scopul acestor măsuri sunt protecţia, prezervarea şi promoţia creaţiei.

Cunoaşterea individuală este permisă în cadrul unor limite specifice: când cunoaşterea este de tipul „pozitiv – adecvată" este strict limitată în raport cu extinderea ei. Când cunoaşterea este de un tip ce în principiu este nelimitat, ea este strict cenzurată în privinţa exactităţii sale.[2] Limita impusă cunoaşterii umane nu dă numai formă cunoaşterii, ci ajută chiar la succesul său.[3] Există moduri foarte precise de cunoaştere ce sunt permise umanităţii şi care permit oamenilor să se apropie de necunoscut, să se apropie de mister.

Acest mod de abordare nu elimină misterul, ci permite o mai adâncă înţelegere a sa sau să adune o seamă de informaţii despre ceea ce este misterios. Astfel se realizează scopul MA de a impulsiona creativitatea umană, de a linişti dorinţa interioară a omului şi în acelaşi timp, să păstreze ordinea Cosmosului. Epistemologia lui Blaga este ţintită să analizeze aceste moduri de abordare uneori omise. Acestea sau alte situaţii centrale ale epistemologiei lui Blaga vor fi explicate în prezentarea tabelelor lui.

---

[1] Blaga menţionează de asemenea şi cinci tipuri de erori, fiecare corespunzând uneia dintre cele cinci diviziuni ale cunoaşterii umane individuale (*CT*, 469).

[2] Aceasta se discută pe larg în *CT* şi mai pe scurt la 529ff, în *CL*.

[3] *CT*, 461: „Deşi apa se luptă cu malurile râului, fără maluri râul nu ar mai fi râu".

Cunoaştere pozitiv – adecvată

Cunoaşterea pozitiv – adecvată este acel mod de cunoaştere care surprinde obiectul întocmai în toate aspectele şi amănuntele sale. Blaga o consideră „cunoaştere absolută”.

Folosind limbajul comun al filosofiei analitice, adecvarea pozitivă a cunoaşterii este acea cunoaştere care are o corespondenţă de 100% cu obiectul ei. Cunoaşterea pozitiv- adecvată nelimitată nu este pusă în valoare de oameni datorită unei raţiuni expusă în capitolul 4.[1] În versiunea tabelelor pe care le putem găsi la pagina 529, Blaga declară că acest tip de cunoaştere este în mod ipotetic atribuită Marelui Anonim. Unele organisme vii pun în evidenţă un fel de cunoaştere limitată pozitiv – adecvată care conduce unele funcţii biologice, cum ar fi regenerarea unor părţi pierdute ale corpului lor. Aceasta nu este o cunoaştere în sensul uzual al termenului, dar implică un fel de informaţie precisă care să ghideze procesul regenerativ.[2]

---

[1] La pp. 505-6 din *CT* Blaga elaborează un argument diferit pentru teza că oamenii nu dispun de cunoaştere pozitiv-adecvată. Pe scurt, argumentul său este că prin definiţie, cunoaşterea este un act în care subiectul se depăşeşte pe sine în actul posesiei obiectului cunoaşterii. Prin definiţie, un fenomen este o existenţă centrată în sine. Prin urmare, cunoaşterea nu poate fi centrată în fenomen. Aceasta îngăduie două posibile concluzii în ceea ce priveşte cunoaşterea: aceasta fie este ceva paradoxal, un existent non-fenomenal, fie nu există. Blaga susţine cea de-a doua concluzie şi argumentează: „cunoaşterea” umană este doar quasi-cunoaştere, care fie distorsionează obiectele sale, fie le captează în mod incomplet.

[2] *CT*, 524-28. Acest tip de „cunoaştere” nu este reprezentat de instinct, despre care Blaga discută la p. 528. Instinctul este, potrivit lui Blaga, un amestec de cunoaştere cenzurată-dar-nelimitată şi adecvată-dar-limitată. Blaga afirmă că, acelor creaturi cărora le este permisă o cunoaştere mai adecvată-dar-limitată, le

Această descriere a cunoaşterii ridică întrebarea privind teoria adevărului şi a verificării.[1] Blaga discută pe scurt despre cei trei rivali recunoscuţi: corespondenţa, coerenţa şi justificarea pragmatică. El scrie că o teorie este verificată de ambele criterii, cel intern (coerenţa) şi cel extern (corespondenţa şi criteriul pragmatic). Blaga observă că verificarea internă este un criteriu de verificare limitat care ne arată dacă o teorie nu poate fi verificată: coerenţa n-a servit nicicând ca un mod pozitiv de verificare.[2]

Totuşi, se pare că Blaga a văzut coerenţa ca un criteriu necesar dar insuficient al adevărului.

Corespondenţa, din alt punct de vedere, apare ca un criteriu suficient al adevărului, chiar dacă nenecesar. Acestea fiind stabilite, dacă se poate dovedi că o afirmaţie corespunde cu ceea ce se descrie, se poate considera verificată; dacă nu, putem arăta că ce aparţine acestei relaţii nu falsifică teoria. (Dacă se poate arăta în mod pozitiv că o astfel de relaţie nu e caracteristică situaţiei, atunci ea falsifică teoria, desigur, desi cele mai multe rezultate contrafăcute sunt mai degrabă recapitulate, decât repudiate).[3] Aceasta pare să fie ceea ce Blaga scrie la p.318 a *CL,* când discută ceea ce ar părea să fie o teorie a adevărului

---

este permisă cunoaşterea mai puţin cenzurată-dar-nelimitată, iar creaturilor cărora le este permisă mai puţin adecvată-dar-limitată le este permisă cunoaşterea mai cenzurată-dar-limitată. Există o proporţionalitate în ceea ce priveşte tipul şi cantitatea de cunoaştere care este îngăduită de cenzura transcendentă.

[1] Blaga observă, într-adevăr, că înţelegerea conceptului de „adevăr" variază de la o cultură la alta, iar el pune în contrast modul în care acest termen a fost înţeles în Grecia veche, India şi Europa medievală şi modernă.

[2] *CL*, 381.

[3] Blaga discuta într-o manieră surprinzător de contemporană despre aceste teme şi despre altele similare în lucrările sale de filosofia ştiinţei, dar toate acestea depăşesc scopul acestei lucrări. Contribuţiile sale la filosofia ştiinţei sunt discutate într-un articol elaborat de Angela Botez şi publicat în limba engleză,
The Postmodern Antirepresentationalism (Polanyi, Blaga, Rorty), 59-70.

corespondenţă ca un criteriu extern. El scrie, „Criteriul extern consistă în relaţia unei teorii la planul A efectiv realizat". O dificultate a teoriilor adevărului corespondenţă al adevărului este felul în care această relaţie de corespondenţă este de verificat.

Fraza lui Blaga „efectiv realizat" prinde în afirmaţia sa răspunsul la această întrebare: există un clar aspect pragmatic al punctului de vedere al lui Blaga. Criteriul său pentru a judeca corespondenţa este pragmatic, aşa cum se vede şi în p. 409 al *CL*, „Verificabilitatea consistă, aşa cum s-a dovedit, în actualizarea *potenţialului empiric* al unei teorii. Aceasta semnifică ceva complet diferit decât o teorie a corespondenţei faţă de realitatea în sine însuşi".[1] Blaga este definitiv preocupat ca propoziţiile să aibă o relaţie corectă cu realitatea „externă", dar este conştient că verificarea acestei relaţii este problematică şi constă din tentative de evaluare bazate pe reuşita sau pe insuccesul acestei aplicaţii de corespondenţă a propoziţiei.[2] Deoarece Blaga are o teorie corespondenţă a adevărului, el dezaprobă corespondenţa ca un criteriu de verificare.[3]

---

[1] Scrierea cu italice a sintagmei *potenţial empiric* şi citatele referitoare la „realitate în sine" îi aparţin lui Blaga.

[2] Vezi mai ales *GMSC*, 417, „Există cu siguranţă o definiţie nominală a adevărului înţeles ca adecvare între idee şi realitate. Dar această definiţie ideală este echivalentă cu un simplu postulat pentru realizarea căruia nu ne este oferită nici o certitudine, nici un criteriu de judecată şi nici vreo posibilitate de control". Aceeaşi abordare în ceea ce priveşte verficarea se regăseşte în filosofia ştiinţei a lui Blaga. Într-un pasaj, comentând în marginea naturii progresului ştiinţific, el scrie: „Cu ce drept transformă el (Einstein) o «descoperire paradoxală» într-un «principiu»? Cu un singur drept. Cu dreptul pe care i-l dau rezultatele teoretice pe care această schimbare de accent este aptă să le aducă". *SC*, 162. Blaga este nu mai puţin conştient de faptul că validarea pragmatică nu este infailibilă: în *FI*, 465, el argumentează că reuşitele pragmatice sunt uneori obţinute folosind premise eronate.

[3] De asemenea, la p. 409 din *CL* el scrie: „Să presupunem că există, într-adevăr, o «realitate în sine»... Singurul lucru care se poate afirma despre cunoaştere în

Acest înţeles al adevărului şi al verificării pare să fie consistent cu propria practică a lui Blaga. Se poate vedea clar că Blaga apelează de multe ori la consistenţa internă în scrierile sale de filosofie sistemică. Totuşi, el nu apelează la consistenţă pentru a susţine adevărul sistemului său. Discută adesea soluţii empirice pe care sistemul său le elaborează, dar nu ca o dovadă directă a verificării sistemului. Mai degrabă, discută soluţii empirice pentru probleme care cer rezolvări şi ne arată că filosofia sa ajută la rezolvarea acestor probleme. În acest fel, el încearcă să verifice ipotezele sale filosofice, arătând că ele au efect când sunt aplicate unor probleme actuale.[1]

---

legătură cu o realitate în sine este că nu putem şti dacă cunoaşterea este capabilă să conţină realitatea în sine, şi nici dacă nu este în stare". Deşi Blaga admite o oarecare importanţă a unei corespondenţe între propoziţii şi ceea ce acestea încearcă să descrie, faptul că susţine teoria cenzurii transcendente dovedeşte că nu crede că o propoziţie poate, în ultimă instanţă, să corespundă realităţii (indiferent ce consecinţe ar decurge de aici). Acest lucru este evident în *CT*, 506, unde el descrie cogniţia ca pe o „cuprindere" a unui obiect şi afirmă că un astfel de act este doar incomplet posibil.

[1] Poate părea anacronic să interpretăm filosofia lui Blaga ca relativistă, pragmatistă sau ca anticipând aspecte ale influentului postmodernism actual, dar aceste trăsături sunt de netăgăduit în scrierile lui Blaga şi au fost luate în discuţie de câţiva filosofi. Vezi, de pildă, lucrarea lui Virgil Nemoianu, *O teorie a secundarului*, în care acesta afirmă: „Ar trebui să fie evident, din acest argument prezentat pe scurt, că filosofia lui Blaga şi-ar putea găsi locul în aceeaşi familie conceptuală din care fac parte scrierile lui Saul Kripke, Thomas Kuhn, Nelson Goodman şi Paul Feyerabend: paradigmatică, pluralistă şi oarecum relativistă". Nemoianu continuă prin a-l distanţa pe Blaga de „orientările neosceptice şi agnostice" ale unor postmodernişti, şi susţine că „Neaşteptata întoarcere a lui Blaga spre relativismul modern adaugă acestuia o dimensiune mai constructivă şi mai optimistă...", Nemoianu, *O teorie a secundarului*, 165. Vezi şi Alexandru Surdu, „Aspecte moderniste ale filosofiei lui Blaga", în *Meridian Blaga*, 1: 281-82, şi Angela Botez, „The Postmodern Antirepresentationalism (Polanzi, Blaga, Rorty)", 59-70.

Astfel, această tentativă de verificare este un punct foarte important. Cunoaşterea umană nu ajunge la statutul de cunoaştere „pozitiv – adecvată" şi, astfel, orice cunoaştere omenească este într-un fel limitată. Rostul încercării de verificare este un fel de limită: limitând certitudinea.[1]

Cvasi – cunoaşterea

Cvasi – cunoaşterea este similară cunoaşterii pozitiv – adecvate, în afara faptului că ea se produce fără graniţele cognitive a ceea ce este permis oamenilor. Blaga scrie că este compromisul între cenzura transcendentă şi dorinţa umană de cunoaştere. Cvasi – cunoaşterea este cenzurată din punct de vedere al calităţii, dar nelimitată cu privire la cantitate.[2] Asta înseamnă că această cunoaştere nu poate surprinde corect obiectele sale (nu corespunde 100% obiectelor sale), dar are un potenţial nelimitat ca număr de obiecte. Este aspectul său care dă numele de cvasi – cunoaştere: nu este o cunoaştere completă a unui obiect, ci este o oarecare cunoaştere a unui obiect – este o semi - sau o cvasi-cunoaştere a obiectului.

Cvasi – cunoaşterea ia locul cunoaşterii pozitive şi este semiobiectivă. A fi semiobiectivă înseamnă a avea o anumită cunoaştere folositoare pentru obiectul de cunoscut, fără să putem atinge scopul unei cunoaşteri complet obiectivă. „Cvasi – cunoaşterea nu ajunge la obiectul său" scrie Blaga, dar

---

[1] Critica lui Gavriliu la adresa lui Blaga în ceea ce priveşte acest domeniu (care se regăseşte în capitolul „Adevărul: O valoare pierdută în orizontul misterului" [Truth: A value lost în the horizon of mystery], în *Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga: Preludii la o Noologie Abisală*) este lipsită de profunzime filosofică.

[2] *CT*, 529.

"asta ne seduce" la fiecare pas să o considerăm cunoaştere pură.[1]

Deci putem accepta cvasi- cunoaşterea şi putem să funcţionăm între limitele sale, să găsim (cel puţin parţial), să realizăm aplicarea ei. Orice cunoaştere umană este până la urmă parţial o cvasi – cunoaştere, deci este subiectul unui anumit grad de cenzură şi nu poate atinge 100% corespondenţă cu obiectul.

Cvasi – cunoaşterea este divizată în patru subtipuri: cunoaştere concretă, cunoaştere paradisiacă, cunoaştere mitică şi cunoaştere ocultă. Dacă explicăm aceste subtipuri de cvasi-cunoaştere vom aduce o lumină asupra naturii sale.

Cunoaşterea concretă

Cunoaştera concretă este originea, este materia primă, pentru orice alt fel de elaborări intelectuale, imperfect de realizat, deoarece concretul la care avem acces este numai un semn despre felul în care concretul ni se arată. Rezultatele cunoaşterii concrete sunt semne ale obiectelor care sunt altfel decât sunt concepute (aceste distorsiuni sunt totuşi importante pentru felul în care existăm în lume).[2]

Cunoaşterea concretă nu îi dă acces liber subiectului la obiect, mai degrabă îi oferă un acces prin medierea diferitelor feluri de intuiţie (incluzând intuiţia senzorială).[3] Intuiţia este întotdeauna determinată conceptual atunci când este folosită în cunoaştere.[4] Dorinţa de a purifica intuiţia de concepte (aşa cum întâlnim uneori în pozitivism) este fără speranţă, însă categoriile prin care o intuiţie poate fi determinată pot modifica intuiţia în

[1] Ibid., 514-15.
[2] Ibid., 456ff.
[3] Ibid., 456-59.
[4] *CL*, 357.

cunoaşterea luciferică.[1] Cenzura transcendentă împiedică cunoaşterea concretă să aibă un acces direct la obiectul însuşi.[2]

Cunoaşterea concretă nu furnizează o înţelegere a obiectelor sale – asta cere o interpretare şi o elaborare intelectuală, aşa cum se întâmplă în cunoaşterea paradisiacă şi în cea luciferică. Cunoaşterea concretă furnizează de cele mai multe ori date neprelucrate pe care cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică le folosesc ca un punct de pornire.

Cunoaşterea paradisiacă

Cunoaşterea paradisiacă este o formă de cvasi-cunoaştere care produce un anumit grad de înţelegere a obiectului său. Totusi, cunoaşterea paradisiacă este descrisă ca una dintre cele două forme de „cunoaştere înţelegătoare".[3] Cunoaşterea paradisiacă

---

[1] Ibid., 359; *ŞC*, 192. Aceasta este o sugestie foarte controversată care va fi mai departe dezbătută în capitolul al 6-lea. Cea mai relevantă discuţie pe această temă se regăseşte în *GMSC*, capitolul al 5-lea, intitulat „Categoriile abisale", unde el distinge între categoriile cognitive care influenţează cunoaşterea paradisiacă şi categoriile abisale care o influenţează pe cea luciferică.

[2] „Alternativa neglijată", uneori avută în vedere în studiile kantiene, posibilitatea ca obiectul şi modul în care acesta este perceput să coincidă, nu este o alternativă posibilă în sistemul lui Blaga, pentru că discontinuitatea între o cunoaştere şi obiectul ei este garantată de MA prin cenzura transcendentă; vezi *ŞC*, 186. Geo Săvulescu, în *Lucian Blaga: Filosofia prin metafore*, 50-51, pare să susţină că Blaga, în contrast cu alţi neokantieni, arată că obiectul şi percepţia acestuia coincid. Această interpretare este exact opusă celei pe care o dau eu acestui aspect al filosofiei lui Blaga.

[3] *CT*, 459. O altă accepţiune a cunoaşterii este cunoaşterea luciferică. Cu această ocazie Blaga se referă la aceste două maniere de a înţelege cunoaşterea ca tipul I şi tipul II de cunoaştere (e. g., *SC*, 164). Blaga notează că distincţia între cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică este aproximativ, dar nu exact, surprinsă de traducerea lor ca o „cunoaştere descriptivă" şi o „cunoaştere explicativă". Nici una dintre ele nu este mai empirică decât cealaltă (*CL*, 434).

este tipul cel mai comun de „cunoaştere înţelegătoare" şi reprezintă ceea ce este de cele mai multe ori luat drept apropierea normală de câştigarea unei cunoaşteri. Scopul ei este reducerea cantitativă sau numerică a misterelor existenţei prin adăugarea de fapte noi cunoaşterii. Cunoaşterea paradisiacă nu elimină misterul.

Cunoaşterea paradisiacă operează prin aplicarea categoriilor înţelegerii la materialul provenit de la cunoaşterea concretă (deci încorporează accesul limitat la obiect a cunoaşterii conţinute în cunoaşterea concretă). Ea vede obiectele cunoaşterii ca „date", ca pasive în procesul cunoaşterii, ca fiind date de subiect prin intuiţie, abstracţie sau imaginaţie.[1]

Cunoaşterea paradisiacă este o funcţie a ceea ce Blaga numeşte „intelect enstatic", care este intelectul uman în modul său obişnuit de a funcţiona (despre cel de al doilea mod de operare, „intelectul ecstatic", vom vorbi).[2] În acest mod, intelectul caută să cunoască fără încercarea de a transcende logica.

Sunt totuşi elemente de non-raţionalitate/ iraţionalitate în cunoaşterea paradisiacă şi aceste elemente joacă un rol important.

Strategia folosită de cunoaşterea paradisiacă este surprinderea cunoaşterii concrete printr-o indefinită serie de determinaţii conceptuale. O astfel de serie depăşeşte orice act raţional singular şi este prima instanţă a iraţionalităţii în cunoaşterea paradisiacă.

Alte instanţe ale iraţionalităţii în cunoaşterea paradisiacă includ apariţia antinomiilor, existenţa a ceva infinit şi ecuaţiile conceptelor sau ale categoriilor concretului. Iraţionalitatea afectează toată cunoaşterea paradisiacă.[3] Pentru cei mai mulţi, totuşi, se poate spune că *procesul* cunoaşterii paradisiace este raţional, dar nu şi rezultatul său. Cunoaşterea (paradisiacă şi

[1] *CL*, 315.
[2] Ibid., 315-16, 434, 459ff.
[3] Ibid., 422-23.

luciferică) reduce iraţionalul la mai puţine elemente iraţionale, dar nu raţionale.[1]

Aceste propuneri şi concluzii despre limitele şi despre aspectele neraţionale şi iraţionale ale cunoaşterii paradisiace nu intenţionează să fie o "critică" a cunoaşterii paradisiace, ci mai degrabă o analiză a cunoaşterii paradisiace. Blaga nu are argumente pentru cunoaşterea paradisiacă, dar rezistând realismului naiv, supune cunoaşterea paradisiacă unei analize filosofice care-l obligă să recunoască că şi cunoaşterea paradisiacă are limite şi puteri, ceea ce-l conduce în acceptarea, trecând peste acest fapt, că are şi ea un aspect semnificativ neraţional.[2]

Cunoaştere mitică

Gândirea mitică este o încercare de a revela misterul prin imaginaţie.[3] Miturile sunt simboluri (Blaga spune „iconic"), expresie a percepţiilor smulse din existenţă; ele sunt elaborări creative construite pe baza unui miez de elemente luate din experienţă. Cum sunt elaborate elementele acestui nucleu este dependent de factori culturali şi circumstanţiali. Înţelesul abstract al unui mit, elementele nucleului său, pot fi străine de creatorul mitului: creatorii miturilor pot vedea miturile ca fiind „mai reale decât însăşi realitatea". Totuşi, dacă ne uităm la un mit la o distanţă culturală suficient de mare, asta ne poate uşura observarea acestui miez de elemente pe care s-a ridicat construcţia mitului. Uneori, analiza unui mit poate conduce la interpretări sau exegeze care pun în evidenţă acest nucleu al mitului, posibil modelând o

---

[1] Ibid., 424-25. Blaga analizează cunoaşterea prin şapte tipuri de rezultate iraţionale şi spune că nu rămâne loc pentru un rezultat raţional (*CL*, 424).

[2] Ibid., 429. Virgil Nemoianu se referă la aceasta pe scurt în capitolul „The Dialectics of Imperfection", în *A Theory of the Secondary*, 153-70.

[3] *GMR*, 219.

intuiţie plină de învăţăminte morale sau metafizice. În alte situaţii, miturile rezistă analizei. În aceste situaţii, se poate ca mitul să surprindă un moment de adevăr ce depăşeşte, transcende, experienţa obişnuită.[1]

Mitul are o putere de a sugera şi o persuasiune pe care nu le găsim în nici un al fel de a gândi. El concentrează, într-un mediu flexibil, experienţa umană combinată cu o putere de a da prognosticuri, reuşeşte să adune şi să adâncească intuiţiile într-o formă pe care, într-o prezentare grafică, ea rezistă verbalizării. De aceea, miturile au o putere egală cu argumentele, fără să recurgă vreodată la dovezi: miturile sunt acceptate în cuvântul lor pentru că rezonează cu experienţa umană care este universală (sau luată ca fiind universală) şi au simţul unei înţelegeri normale a transcendentului.[2]

Surprinderea transcendentului realizată prin cunoaştere mitică este limitată de natura alegorică a comunicării mitice. Mitul exprimă un sens, dar îl exprimă „numai în măsura în care-l şi ascunde”.[3] Fiind pus în situaţia de a-l exprima disimulat sau a-l nu exprima deloc, autorii miturilor aleg (probabil inconştient) să-l exprime disimulat.

Cunoaşterea mitică este un fel de cunoaştere cu o anumită importanţă şi aceasta din două motive: fiindcă este o cale de acces (limitată) la transcendent şi deoarece este ceva obişnuit, fiind realizată adesea.[4] Blaga scrie că această cunoaştere mitică are

---

[1] *CT*, 462-63. Blaga analizează mitul prin intermediul a două categorii precise: mituri care încearcă să semnifice ceva care poate avea un echivalent logic şi mituri care sunt trans-semnificative, care încearcă să scoată la iveală ceva ce nu are echivalent logic (*GMSC*, 367). O lucrare recentă despre valoarea cognitivă unică a mitului este cea a lui Phillip Stambovsky, *Myth and the Limits of Reason*, rev. Ed. (Lanham, MD: University Press of America, 2003).

[2] *GMR*, 218.

[3] *CT*, 463.

[4] Ibid., 461-62.

darul de a penetra toate celelalte moduri de a cunoaşte – chiar ceea ce este considerat ca „pură experienţă" este uneori dominat de anumite structuri ce derivă din mitologie.[1] El declară că lumea modernă nu a lăsat în afară miturile, mai degrabă aceste mituri rămân o parte importantă a culturii moderne, mai mult, un mod important de cunoaştere. Nu este adevărat deloc că raţionalitatea a terminat cu miturile: mai degrabă raţionalitatea a criticat şi a aruncat porţiuni din mit, lăsând alte părţi neatinse. Situaţia modernă nu este una de raţionalitate fără mituri. Situaţia modernă, după Blaga, este o mixtură haotică de fragmente din mai multe mituri (în contrast cu situaţia din antichitate în care domina un anume mit unitar în fiecare cultură).[2]

Cunoaşterea ocultă

„Cunoaştere ocultă" este termenul pe care Blaga îl foloseşte referindu-se la fenomenele extrasensoriale, cum este clarviziunea. El recunoaşte că filosofia este obişnuit sceptică faţă de astfel de fenomene, dar tot el afirmă că rezultatul ambelor fenomene, cercetarea parapsihologică şi larga răspândire a acestor fenomene cer să fie luate în serios. El divide clarviziunea în trei tipuri: 1. Clarviziunea care produce o cunoaştere obişnuită a unor lucruri ascunse în trecut, în prezent şi în viitor; 2. Clarviziunea care vrea să ofere o cunoaştere a unor fapte ce nu pot fi stabilite prin cele cinci sensuri obişnuite; şi 3. Clarviziunea care vrea să

[1] Ibid., 462. Blaga se referă la similitudinile şi diferenţele dintre gândirea mitică şi cea ştiinţifică în primul capitol, „Mit şi Gândire", al lucrării *Daimonion*, în vol. 7 al *Operelor*, ed. Dorli Blaga, 285-89, şi în capitolul „Despre mituri", în *GMSC*, 355-85. Vezi şi Traian Pop, *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga* (Cluj-Napoca, RO: Editura Dacia, 2001), 148.
[2] *CT*, 462.

producă o cunoaştere a unor fapte transcendente ce vor să explice diferite fenomene oculte variate.[1]

Blaga ne arată că primul tip de clarviziune prevede o cunoaştere care este în esenţa ei, aceeaşi cu cea produsă de cunoaşterea paradisiacă. Dacă cel de al doilea tip de clarviziune există, el nu face altceva decât să crească extinderea contactului pe care-l avem cu misterul existenţei, arătându-ne că există lucruri, altele decât cele care ne sunt date prin simţuri.

Nici unul din aceste tipuri nu înlătură limitele cenzurii transcendente.[2] Al treilea tip de clarviziune vrea să producă explicaţia unor fapte care o fac mai interesantă. Examinarea pe care Blaga o face acestui tip de clarviziune, ne arată că explicarea lui este de atribuit, până la urmă, parţial factorilor inconştienţi din mintea privitorului. Aceste elemente inconştiente pot fi subiectul unui studiu psihologic. De aceea, el conclude, dacă acest tip de cunoaştere există, el nu poate produce o cunoaştere care să fie în esenţă diferită de cea câştigată prin cunoaşterea paradisiacă.[3]

După analiza lui Blaga toate formele de cunoaştere ocultă, asumându-ne că este legitimă, sunt supuse cenzurii transcendente şi reprezintă tipuri de cvasi – cunoaştere. Rezultatul cunoaşterii oculte poate fi în cel mai bun caz o cunoaştere disimulată.[4]

---

[1] Ibid., 464.

[2] Ibid., 465.

[3] Ibid., 465-67.

[4] Ibid., 467-68. Leonard Gavriliu (psiholog şi publicist care a studiat şi filosofia şi literatura) are un capitol despre analiza lui Blaga asupra cunoaşterii oculte în lucrarea sa *Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga: Preludii la o Noologia Abisală*, în care face un rezumat concis şi câteva critici privitoare la perspectiva lui Blaga asupra acestei teme. Mi se pare că Gavriliu nu stăpâneşte bine detaliile sistemului epistemologic al lui Blaga; majoritatea criticilor par să fie rezultate ale unor neînţelegeri.

Cunoaşterea negativă

„Cunoaşterea negativă" este o „acţiune de transcendere" (o auto – transcendere) a subiectului cunoscut.[1] Aşa cum am menţionat mai înainte, aceasta face necesar să considerăm cunoaşterea negativă ca o cunoaştere neadevărată (vezi nota de subsol 16 din acest capitol). Este mai mult o cunoaştere a inabilităţii de a cunoaşte, o cunoaştere care se apropie, dar nu depăşeşte graniţele cenzurii transcendente. Blaga scrie:

„(Ştim că) există o singură idee „obiectivă" care nu contravine la intenţiile cenzurii transcenente: ideea de mister existenţial ca atare. Această idee e însă, o repetăm, o idee-negativ. Ea cuprinde misterul existenţial, fără să-l reveleze. Ea indică misterul ca atare, fără să-l descopere în chip pozitiv sau cum am mai spus, printr-o comparaţie, care ne-a oferit şi termenul: ea se raporta la transcendenţă, precum în tehnica plastică „negativul" la „obiect".[2]

Deci, ca o teologie negativă, cunoaşterea negativă ne oferă o sugestie a obiectului ei fără să reveleze în mod actual acest obiect.

Ca şi cvasi – cunoaşterea, cunoaşterea negativă este cenzurată în ceea ce priveşte obiectivitatea sa şi corespondenţa, însă nelimitată privind extinderea sa.[3] Altfel, teoretic, cunoaşterea negativă poate să se realizeze independent faţă de cvasi – cunoaştere, dar în domeniul cunoaşterii umane, ea se produce numai în combinaţie cu cvasi –cunoaşterea. Asta va fi

---

[1] *CT*, 506.

[2] Cenzura transcendenta 515. „tehnica plastică" Ibid., 515. Traduc sintagma „tehnica plastică" în mod literar prin „sculpture technique", la fel ca şi „bronze sculpting", pentru a scoate în evidenţă folosirea negativului în traducere

[3] *CT*, 529.

explicată mai bine în secţia despre cunoaşterea luciferică care este o cvasi – cunoaştere construită pe ideea misterului.[1]

Forme compuse de cunoaştere

Blaga afirmă că există un număr teoretic posibil de forme ale cunoaşterii care sunt compuse ale mai sus menţionatelor forme (cunoaştere pozitiv–adecvată, cvasi–cunoaştere şi cunoaştere negativă). Aceste forme teoretic posibile sunt: 1. O cunoaştere care este parţial pozitiv adecvată şi parţial cvasi – cunoaştere; 2. O cunoaştere care este parţial pozitiv adecvată şi parţial cunoaştere negativă; 3. O cunoaştere parţial pozitiv adecvată, parţial cvasi - cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă; şi 4. O cunoaştere ce este parţial cvasi – cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă. Din aceste patru forme posibile, teoretic numai a patra este realizabilă de către oameni. Aceasta este din cauză că primele trei forme includ elemente de cunoaştere pozitiv – adecvată care este oprită pentru oameni, deoarece transcende bariera cenzorială.[2]

Blaga dă numele de „cunoaştere luciferică" sau „cunoaştere de tip II" acelei cunoaşteri care este parţial cvasi – cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă. Cunoaşterea luciferică este o metodă de a adânci înţelegerea fenomenului care implică antinomiile. Ea operează încercând să rezolve paradoxurile care apar în cadrul cunoaşterii paradisiace.[3] Obiectele paradisiace sunt văzute ca semne ale misterului care devine actualul obiect. Acest mister este parţial revelat şi parţial ascuns prin cunoaşterea paradisiacă. Când se descoperă o antinomie latentă în obiect, cunoaşterea luciferică se apropie de antinomie cu instrumentele cunoaşterii negative, încercând să

---

[1] Ibid., 516.
[2] Ibid., 516.
[3] *CL*, 349.

reducă elementele necunoscute ale misterului (aceasta este numită „atenuarea misterului")[1]. Uneori poate apărea un rezultat neaşteptat: misterul devine impenetrabil („permanentizarea misterului") sau, mai rar, metoda cunoaşterii luciferice găseşte misterul ceva mai misterios decât se aştepta să-l găsească („intensificarea misterului").[2]

Cunoaşterea luciferică este modul de cunoaştere care se adresează celor mai dificile probleme ale înţelegerii. Acest mod de cunoaştere, ca şi subdiviziunile lui, sunt elementul cheie a epistemologiei lui Blaga, aşa cum va fi explicat ceva mai târziu în acest capitol.

Formele metafizice ale cunoaşterii

Blaga observă că din punctul de vedere al metafizicii, cunoaşterea poate fi analizată în trei tipuri: 1. Cunoaşterea pozitiv adecvată şi nelimitată; 2. Cunoaştere cenzurată, dar în principiu nelimitată; şi 3. Cunoaştere pozitiv adecvată, dar strict limitată. Prima din acestea o posedă numai Marele Anonim. A treia este în posesia organismelor simple care pot realiza replicarea unor părţi pierdute. Numai a doua corespunde condiţiilor umane: Omul are o cunoaştere potenţial nelimitată la cunoştinţe noi, dar toate aceste cunoştinţe sunt subiectul cenzurii transcendente. Nici o cunoştinţă umană nu reflectă exact obiectul său, nici o credinţă umană nu corespunde la o realitate a unei minţi libere, şi nici o cunoaştere umană nu pătrunde în toate ungherele misterului.

---

[1] Un articol folositor privitor la locul important pe care îl au antinomiile în epistemologia lui Blaga este cel al lui Ştefan Afloroaei, „Antinomii ale intelectului ecstatic", în *Lucian Blaga*, ed. Gişe, Botez şi Botez.

[2] *CL*, 325, 434.

Misterul şi cenzura transcendentă, care este cauza misterului, sunt centrale în epistemologia lui Blaga şi în întregul său sistem.[1] Rostul cenzurii transcendente a fost explicat în precedentul capitol despre metafizică. Înţelesul cenzurii transcendente va fi explicat în următorul capitol despre filosofia culturii la Blaga.

Elemente cheie şi inovaţii în epistemologia lui Blaga

Sunt până la urmă, cinci fapte importante în epistemologia lui Blaga, care sunt inovaţii într-un mai mare sau mai mic grad şi toate sunt contribuţii epistemologice semnificative. Prima este plasarea epistemologiei sale într-un sistem metafizic complementar şi explicativ. Altfel, Blaga declară că intuiţia epistemologiei sale este independentă de metafizica sa şi are o poziţie neinfluenţată de succesul speculaţiilor sale metafizice, fiind însă pusă complementar cu sistemul său metafizic, se elucidează multe aspecte ale epistemologiei sale care nu ar fi scoase la iveală printr-o tipică analiză a condiţiei umane. Aceste fapte legate de filosofia sa îi permit să treacă peste întrebarea „ce" şi să aibă o tentativă de răspuns la „de ce" şi „cum".

Speculaţia metafizică a lui Blaga oferă răspunsuri la acele întrebări epistemologice relevante, cum ar fi ce fel de material, ce eficienţă, cauzele finale ale situaţiilor epistemologice umane, de ce aceste situaţii persistă, cum au fost ele implementate şi cum se păstrează. Răspunsurile lui Blaga se învârt în jurul Marelui Anonim, propunerile sale în producerea şi prezervarea creaţiei, metodele sale de a păstra creaţia incluzând limitarea propriei

[1] Blaga însuşi plasează misterul în centrul epistemologiei şi metafizicii sale (*CT*, 491).

creativităţi pentru a păstra creaţia şi/sau ordinea creaţiei şi paşii pe care Marele Anonim i-a făcut în scopul de a-şi realiza scopurile.

Răspunzând la aceste întrebări epistemologice secundare, Blaga pune epistemologia sa într-o imagine care aşează propria sa epistemologie în ceva mai mult decât o analiză a cunoaşterii: epistemologia sa devine o parte integrală a aspectului lumii.

Un alt aspect important al epistemologiei lui Blaga reprezintă preocuparea sa pentru rolul pe care-l joacă cultura în cunoaşterea umană. Rolul culturii în cunoaştere a câştigat o mai largă acceptare la începutul secolului douăzeci şi unu, decât în partea de început a secolului douăzeci. Una dintre mişcările filosofice conducătoare din vremea lui Blaga era pozitivismul (în variatele sale forme), care încerca să excludă elementele culturale din cunoaştere. Blaga se opune în mod explicit în scrierile sale pozitivismului şi s-a opus altor filosofii care negau istoricitatea gândirii şi rolul culturii în cunoaştere. În acord cu Blaga, chiar şi categoriile cunoaşterii sunt afectate cultural.[1]

Explicaţia pe care Blaga o dă despre rolul culturii în cunoaştere surprinde ambele aspecte, limitele şi forţa abilităţii cunoaşterii omeneşti.[2] Ele arată că sunt aspecte subiective frumoase ale creativităţii umane, deoarece cunoaşterea umană nu este zădărnicită de istoricitatea sa ci, mai degrabă, împuternicită de ea. Aceste idei importante vor fi discutate în următorul capitol.

---

[1] Lucian Blaga, *Cultură şi cunoştinţă*, in vol. 7 of *Opere*, ed. Dorli Blaga, 46ff; *ŞC*, 181ff.

[2] Ioan Biriş, în capitolul său „Criza intelectuală şi transcendenţa", în *Meridian Blaga*, vol. 2, explică rolul important pe care idea iudeo-creştină de „eşec" uman intelectual îl are în filosofia lui Blaga. El argumentează că acceptarea acestei idei a eşecului are anumite avantaje filosofice care nu se regăsesc în unele filosofii neoccidentale (Taoism şi Budism). În analiza sa Biriş afirmă că „dogma" lui Blaga seamănă cu „raţiunea" lui Hegel, dar nu menţionează ceea ce Blaga însuşi a considerat a fi o sumă de diferenţe semnificative între acestea [62]).

Cea de-a treia şi a patra contribuţie importantă a lui Blaga la epistemologie sunt analizele pe care le face celor două tipuri de cunoaştere pe care le numeşte „cunoaştere luciferică şi „minus – cunoaştere". Cunoaşterea luciferică, am discutat pe scurt despre ea. Minus – cunoaşterea este o subcategorie a cunoaşterii luciferice şi va fi discutată în curând. Blaga a dedicat o întreagă carte a trilogiei sale epistemologice minus – cunoaşterii (ED) şi alta este dedicată în cea mai mare parte cunoaşterii luciferice (CL). Pentru lămurirea acestor două tipuri de cunoaştere, Blaga descoperă metode de rezolvare a problemelor ce anterior fuseseră cu largheţe omise în epistemologia vestică. Aceste două metode epistemologice îşi vor dovedi valoarea în legătură cu unele probleme supărătoare din filosofia religiei. Vom reveni la aceste două metode şi vom da explicaţii în detaliu înainte de încheierea acestui capitol.

Cel de al cincilea aspect important al epistemologiei lui Blaga este constructivismul său. Constructivism, adică aspectul prin care cunoaşterea omului este o construcţie umană, un element ubicuu al filosofiei lui Blaga. Acest constructivism a fost văzut când am elaborat capitolul *Filosofia filosofiei lui Blaga*, care se vede în metafizica sa liberă şi creativă, dar este reflectat şi în epistemologia sa, în rolul pe care-l dă culturii în analizele miticului, ocultului, paradisiacului şi a cunoaşterii luciferice. Poate fi văzută, de asemenea, în capitolele privind filosofia culturii şi a religiei.

Cunoaşterea omenească ar fi o construcţie creativă umană, o afirmaţie ce nu poate surprinde pe cineva care înţelege metafizica lui Blaga. Destinul uman de a fi creator, chiar dacă este provocat în efortul său de abilităţile şi de limitele oferite umanităţii de către Marele Anonim, nu lasă o opţiune, dar cere umanităţii să se străduiască de a cunoaşte necunoscutul, chiar dacă nu-l va atinge niciodată.

Acest scenariu sună cam sadic dar, văzut împreună cu metafizica lui Blaga devine un cadou pentru umanitate şi pentru creaţie; cadou oferit umanităţii pentru că oferă un scop şi plăcerea muncii, a creaţiei, pentru că perpetuează creativitatea şi în acelaşi timp protejează creaţia de o potenţială auto-distrugere.

Există numeroşi filosofi constructivişti, Blaga nu este primul. Totuşi, sunt anumite lucruri importante care merită de semnalat despre constructivismul lui Blaga. Primul dintre acestea este cât de aproape şi cât de consistent se potriveşte constructivismul lui cu marele tablou filosofic pe care-l pictează el însuşi. Sistemul filosofic al lui Blaga oferă constructivismului un context, o explicaţie şi un scop care uneori lipsesc de la alţi filosofi constructivişti. O a doua notă privind constructivismul lui Blaga este acela că se adresează unor largi şi variate contexte: Autorul ne arată că omul gândeşte constructivist indiferent dacă se ocupă de matematici, de ştiinţele naturii, de filosofie, teologie, de arte, sau de oricare alt context cognitiv.[1] Al treilea aspect important al constructivismului lui Blaga este *cum* este el argumentat: Blaga nu încetează de a fi constructivist atunci când aduce argumente în favoarea propriului său sistem filosofic.

El vede propriul său sistem ca fiind mai degrabă o teză posibil susţinută (dar nu şi dovedită) de evidenţă şi de utilitate pragmatică. Totuşi, el nu caută o justificare a bazelor sistemului său: el argumentează în favoarea sistemului său folosind evidenţe şi ilustrări luate dintr-o foarte largă varietate de domenii

[1] Vezi Traian Pop, „Inteligenţă şi intuiţie în cunoaştere", în *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga*, 141-46. Deşi fiecare dintre aceste moduri de cunoaştere este unic în comparaţie cu celelalte, ele îşi împărtaşesc unele elemente, inclusiv constructivismul, iar Blaga le consideră a fi moduri la fel de valide de abordare a misterului. (*FI*, 508). Secţiunea „Cunoaştere ştiinţifică şi creaţie culturală", în *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, conţine multe articole ale unor autori ce dezbat relaţia ştiinţei şi matematicii cu cultura şi creativitatea umană.

intelectuale, arătându-ne bogăţia şi plinătatea propunerilor sale pentru viitoarele cercetări filosofice. El nu încearcă să aducă o dovadă a sistemului său care să nu fie în afara oricărui dubiu.

Atunci când totuşi încearcă să aducă o dovadă apodictică, sigură, el este inconsistent cu sistemul său. Dar ceea ce nu aduce ca argument în favoarea certitudinii sistemului său, nu ne dă o direcţie că el nu crede în corectitudinea sistemului său. Din contră, aceasta arată că sistemul său este corect şi deoarece este corect, el are nevoie să-şi conducă filosofarea sa ca un constructivist, care consideră imaginea sistemului său ca o construcţie umană.

Cunoaşterea luciferică. Revenire

Este nevoie să spunem mai mult despre cunoaşterea luciferică deoarece ea este una dintre intuiţiile epistemologiei lui Blaga. Conform lui Blaga, cele mai importante distincţii între cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică sunt pe larg arătate.[1]

Cunoaşterea paradisiacă, aşa cum am prezentat, încearcă să reducă în mod cantitativ misterele existenţei. Progresul ei este liniar, adăugând noi fapte la actualul corp de cunoştinţe.[2] Cunoaşterea luciferică, pe de altă parte, caută să reducă misterele în mod calitativ, prin atenuare, sau dacă aceasta nu e posibil, prin permanentizarea sau intensificarea misterelor[3]. Progresul său este

---

[1] *CL*, 307-8. Blaga se referă uneori la acestea ca tipul I şi tipul II de cunoaştere. El spune că a vedea cunoaşterea ca pe un proces liniar şi a nu distinge între cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică a dus la eşecul lui Kant, la pozitivism, fenomenologie şi alte mişcări epistemologice, deoarece acestea erau obligate să încerce să transforme cunoaşterea luciferică în cunoaştere paradisiacă, ceea ce nu se poate realiza niciodată (*CL*, 434).

[2] *CL*, 323.

[3] *CT*, 461; *CL*, 325. Atenuare şi permanentizarea misterului cognitiv sunt operaţii ale „intelectului enstatic"; intensificarea unui mister este o operaţie a „intelectului ecstatic" (*CL*, 495).

un aliaj, adâncind şi intensificând cunoaşterea esenţelor ascunse ale obiectului de cunoscut.[1] Fiecare pas spre progres conduce la un nou pas la infinit şi astfel cunoaşterea luciferică nu are succes total în a reţine obiectul său, dar are succes în producerea unui nou înţeles al nivelurilor şi al aspectului misterului fiinţei lui.[2]

Cunoaşterea luciferică nu depăşeşte graniţele cenzurii transcendente, ea nu elimină misterele, dar explorează marginile cunoaşterii şi recunoaşte limitele pe care cenzura transcendentă o impune.[3] Concluzia lui Blaga e că epistemologia care nu reuşeşte să ia în consideraţie diferenţele importante între cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică, va termina cu necesitate în confuzie.[4]

Cunoaşterea luciferică poate fi descrisă ca fiind o formă de cunoaştere hibrid, parţial cvasi-cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă (care a fost discutată mai înainte în acest capitol).

Cunoaşterea luciferică este parţial cvasi-cunoaştere datorită dependenţei ei iniţiale de cunoaşterea paradisiacă. Cunoaşterea luciferică este dependentă la pornire de cunoaşterea paradisiacă pentru datele momentului empiric, conceptual şi imaginativ pe care Blaga le numeşte „materialul fanic”.[5] Atunci el „provoacă o criză” în materialul fanic prin scoaterea afară a

---

[1] *CL*, 332 (note de subsol).

[2] Acest proces nu trebuie să continue la infinit: uneori el se opreşte la zero-cunoaştere sau minus-cunoaştere (*CL*, 329). Vezi şi *CL*, 323. A rezolva o problemă la nivelul cunoaşterii luciferice înseamnă a scoate obiectul din criză „momentan” prin revelarea cripticului. Momentan, deoarece revelarea cripticului scoate la iveală un nou nivel de aspecte criptice (*CL*, 333).

[3] *CT*, 461.

[4] *CL*, 308. Blaga afirmă că explicaţia sa cu privire la raţionalizarea experienţei în cunoaşterea paradisiacă şi luciferică distinge propria sa epistemologie de toate celelalte epistemologii (*CL*, 364).

[5] Termenul „fanic” şi opusul său, „criptic”, sunt preluate din greacă; vezi Teodor Dima, „Ideea teorică: Fundament cognitiv general”, în *Eonul Blaga: Întâiul veac* (Bucureşti: Editura Albatros, 1997), 340. „Aspectul fanic” al unui obiect al cunoaşterii este aspectul vizibil, aparent, „faptele cunoscute”, fie ele

misterului inerent obiectului. Pe când cunoaşterea paradisiacă vede obiectul cogniţiei ca „dat", cunoaşterea luciferică îl vede doar parţial dat şi parţial *ascuns* [1].

Cunoaşterea paradisiacă este în primul rând preocupată cu determinarea unui obiect sau acumulând cunoaşterea conceptuală a unui obiect. Ea este subiect al „iluziei adecvării" – părerea greşită că obiectul este aşa cum este perceput, mai precis, credinţa greşită că această cunoaştere paradisiacă este aptă să surprindă obiectul aşa cum este el în realitate. Cunoaşterea luciferică începe prin a îndepărta această iluzie[2]. Cunoaşterea luciferică este preocupată de criza internă a unui obiect, prin adâncirea înţelegerii acestui obiect, şi cu orice problemă asociată obiectului[3]. O investigare care se opreşte numai la a defini un obiect aşa cum ne este „dat", poate pierde o multitudine de alte aspecte ale cunoaşterii unui obiect. Beneficiul cunoaşterii luciferice este faptul că trece peste acest punct de oprire al cunoaşterii paradisiace.

Fiecare obiect poate fi văzut din aceste două perspective, al cunoaşterii luciferice şi cel al cunoaşterii paradisiace; ultima perspectivă este esenţială pentru prima, dar prima este mai profundă decât cea de-a doua[4]. Distincţia între obiectul cunoaşterii paradisiace şi obiectul cunoaşterii luciferice are o asemănare între fenomenul – numenul propus de Kant, dar are şi câteva deosebiri importante. O deosebire semnificativă este aceea că numenul lui

---

empirice, conceptuale sau imaginare (*CL*, 320, 332). Se mai numeşte şi „aria" unei probleme (*DCF*, 101).

[1] *CL*, 316. Potrivit metafizicii în variata lui Blaga, obiectele cunoaşterii *sunt* parţial ascunse, de către Marele Anonim, şi aceasta din motive precise. Acest lucru a fost explicat în capitolul privitor la metafizica lui Blaga.

[2] *CT*, 489-91.

[3] *CL*, 319.

[4] Mai departe, Blaga afirmă că cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică se ajustează reciproc (*CL*, 361).

Kant este un obiect care este un singur mister, pe când obiectul luciferic este o lungă serie de mistere latente. O diferenţă chiar mai importantă este aceea că numenul lui Kant nu poate fi supus cunoaşterii, pe când obiectele luciferice ale lui Blaga pot fi supuse cunoaşterii luciferice (dar nu sunt cunoscute în acelaşi fel cu obiectele cunoaşterii paradisiace).[1]

Procesul cunoaşterii luciferice începe atunci când percepţia unui obiect este interpretată ca un semn sau un „simptom" al obiectului, mai degrabă decât o percepere a obiectului însuşi[2].

Această mişcare produce o „criză în obiect". Blaga consideră această criză ca un fenomen central al cunoaşterii luciferice[3]. Cheia acestei crize este faptul că obiectul de cunoscut nu este cum ne apare, deoaree există un mister latent în obiect[4]. Acest prim pas al cunoaşterii luciferice este numit „punerea problemei" şi „deschiderea unui mister"[5].

O problemă luciferică este „pusă" (sau „un mister este deschis") când se face o încercare de a adânci înţelegerea unui material fanic şi se descoperă că obiectul de cunoscut are şi un aspect „criptic", un aspect ce se ascunde investigaţiei[6]. Acest aspect criptic este chiar scopul propriu al cunoaşterii luciferice. Cunoaşterea luciferică caută să analizeze şi să reveleze secretele cripticului.

---

[1] Ibid., 320-322.
[2] Ibid., 320.
[3] Ibid., 319.
[4] Ibid., 316.
[5] Ibid., 321-22. Blaga foloseşte trei sintagme diferite pentru a descrie acest fenomen: „a pune o problemă", „a deschide un mister", şi „a provoca o criză a obiectului". Acestea semnifică actul iniţierii procesului cunoaşterii luciferice prin distingerea între aspectul fanic şi cel criptic ale obiectului de cunoscut. *CL*, 327, 363.
[6] *CL*, 320, 332. Blaga afirmă că distincţia între fanic şi criptic nu este aceeaşi cu cea a lui Kant între fenomen şi numen. *CL*, 387.

Analizând cripticul, cunoaşterea lucriferică este condusă de o „idee teorică”[1]. Acesta este deja un principiu bine stabilit, anume că cercetătorul se ghidează singur în postularea unei interpretări a cripticului. Blaga dă ca exemplu inerţia ca principiu ce foloseşte o idee teorică: ideea de inerţie nu este abstrasă în mod direct din niciun material fanic, dar nu este nici un a priori.

Ea este o unealtă creată de intelect în încercarea de a înfrânge o criză lucriferică[2]. El notează că această idee teorică anticipează conceptual atât forma pe care soluţia finală o va lua şi în acelaşi timp, produce un sprijin pentru concluziile cercetătorului în favoarea interpretării sale[3]. Blaga numeşte acţiunea de a propune o interpretare a cripticului, interpretare care este în acord cu direcţia ideii teorice, o „observaţie direcţionată”. Observaţia direcţionată priveşte la obiectul de cunoscut prin lentilele ideii teorice[4].

Există un sens al unei tensiuni între materialul fanic şi ideea teorică care este folosit pentru a rezolva problema pusă. Blaga numeşte aceasta „tensiunea interioară” a problemei[5]. Această tensiune poate fi îndepărtată printr-o explicaţie a felului în care materialul fanic se poate armoniza cu ideea teorică pentru

---

[1] Numită, metaforic, şi „scândură de salt”, deoarece îl ajută pe cercetător să facă saltul de la ceea ce este dat (fanicul) la o ipoteză privitoare la ceea ce nu este dat (cripticul) (*CL*, 334ff, 339). Ideea teorică poate fi un principiu, o lege, o categorie sau un concept comun (ibid., 349). Ideea teorică este similară cu „suprametoda” la care Blaga se referă în filosofia sa a ştiinţei.

[2] *CL*, 354.

[3] Ibid., 334, 369, 378. În scrierile sale de filosofia ştiinţei Blaga foloseşte termenul „suprametodă” în locul celui de „idee teorică”; vezi *ESM*, capitolul al 3-lea.

[4] *CL*, 372-75. O categorie a intelectului poate servi ca o idee teorică în cunoaşterea lucriferică şi ca instrument pentru atenuarea problemelor cunoaşterii, în vreme ce în cunoaşterea paradisiacă categoriile stabilesc cadrul în care faptele lumii sunt interpretate şi integrate. *CL*, 347.

[5] *CL*, 337ff.

a rezolva problema. Această explicaţie a relaţiei armonice între materialul fanic şi ideea teorică este numită „construcţia teoretică”[1]. O construcţie teoretică este postulatul care poate elimina sau diminua tensiunea interioară dintre materialul fanic şi ideea teorică care supune la o înţelegere mai profundă a problemei şi a relaţiei dintre fanic şi ideea teorică[2].

Ea este rezultatul obsevaţiei directe. În construcţia teoretică se poate găsi rezolvarea problemei (şi „misterul poate fi revelat”)[3]. Construcţia teoretică este un postulat bazat pe materialul fanic şi pe ideea teorică, dar nu decurge în mod necesar ca o concluzie a acestora, de aceea un număr de construcţii teoretice diferite pot fi propuse ca soluţii la o singură problemă lucriferică[4]. În unele instanţe, „accesorii teoretice” adiţionale sunt necesare în scopul de a rezolva probleme adăugate şi asociate construcţiei teoretice. Aceste accesorii teoretice sunt ipoteze explicative secundare, faţă de construcţia teoretică şi nu sunt implicite în ideea teorică[5].

Drumul de la materialul fanic prin ideea teorică spre o eventuală rezolvare a problemei luciferice în construcţia teoretică şi în accesoriile teoretice este numită „zarea interioară” a problemei[6]. Ea reprezintă aspectele problemei care ne sunt date în materialului fanic[7]. Cu cât este mai mare zarea interioară a unei probleme, cu atât mai mare este şi orizontul ei. Cu cât este mai

---

[1] Sau „construcţie interioară” (*CL*, 339ff).

[2] Sau „tensiune interioară”, vezi *CL*, 337, 342. Acţiunea în cadrul căreia problema cunoaşterii luciferice este soluţionată se numeşte „revelare a cripticului”, deoarece ea dezvăluie aspectele ascunse ale obiectului prin postularea unei teorii care explică fenomenele relevante sau furnizează datele care lipsesc (*CL*, 381).

[3] Ibid., 339, 366.

[4] Ibid., 366.

[5] Ibid., 342, 350.

[6] “Zarea interioară” (*CL*, 365ff.).

[7] *DCF*, 101.

mare cantitatea de date empirice implicate într-o teorie, cu atât mai mare va fi susceptibilitatea faţă de o coroborare externă (la fel ca şi respingerea ei). Aceast grad inerent de abilitate a unei teorii de a avea o coroborare empirică este numit „potenţial empiric".

Dacă o teorie are un mai mare potenţial empiric, nu o face mai posibilă dar o face să fie mai uşor de testat, de controlat[1].

Capacitatea ca o anumită idee teorică să poată rezolva diferite probleme reprezintă capacitatea de a fi folosită pentru rezolvarea unei varietăţi mari de cunoaşteri luciferice şi este numită „capacitatea teorică"[2]. Din unificarea unui număr de probleme şi de construcţii teoretice pe baza capacităţii teorice a unei singure idei teorice va rezulta un „sistem teoretic"[3].

Cunoaşterea luciferică tinde să-şi sistematizeze construcţiile sale, dar atât timp cât pare că nu există o idee teorică universal aplicabilă, cunoaşterea luciferică creează mai degrabă o multiplicitate de sisteme, decât să caute unificarea tuturor sistemelor teoretice într-un singur sistem care să le includă pe toate[4].

Deplasarea construcţiei categoriale originale a materialului fanic de către noi categorii în construcţia teoretică este numită „dislocare categorială"[5]. O dislocare categorială a oricărei alte revelaţii, a unui aspect criptic, a unui obiect al cunoaşterii atunci când rezultatul conceptual este opus faţă de înţelegerea conceptuală originală adusă cu materialul fanic este numită „inversie copernicianăa obiectului"[6].

---

[1] *CL*, 382-83.
[2] Ibid., 353.
[3] Ibid., 355.
[4] Ibid., 356.
[5] Ibid., 358.
[6] Ibid., 363.

„Revelarea cripticului" în cunoaşterea luciferică poate lua trei diferite forme. Acestea sunt: 1. Plus – cunoaşterea (numită şi „atenuare a misterului"); 2. Zero – cunoaştere (numită şi „permanentizare a misterului"); şi 3. Minus – cunoaştere (numită şi „intensificarea misterului"). Din cele trei, Blaga oferă cel mai mult timp minus – cunoaşterii, fiind şi subiectul principal al cărţii sale *Eonul dogmatic.* Minus – cunoaşterea este cel de al treilea mod şi probabil cel mai controversat din cele trei tipuri de cunoaştere luciferică.

Plus –cunoaşterea

Plus –cunoaşterea este cel mai obişnuit mod al cunoaşterii luciferice. Ea „atenuează" misterul obiectului de cunoscut depinzând de înţelegerea obiectului însuşi, dar nu poate rezolva complet misterul obiectului[1]. Mai degrabă, ea conduce la descoperirea de noi mistere anterioare misterului original, care pot fi şi ele supuse unei cercetări ca obiect al cunoaşterii luciferice.

Analiza acestor mistere suprapuse revelează faptul că se pot găsi, astfel, mistere la infinit[2]. Analiza acestor mistere secundare (terţiare sau de alt grad) conduc la

---

[1] Blaga face consideraţii interesante cu privire la cauzalitate, subsumare prin generalizare (ca la Hempel, cu teoria „legii acoperitoare") şi la natura explicaţiei; vezi *CL*, 412ff. Blaga susţine că subsumarea are ca rezultat o explicaţie efectivă numai atunci când subsumarea are ca efect atenuarea unui mister deschis. *CL*, 415, El ilustrează punctul său de vedere referindu-se la fenomenul deplasării spre roşu şi la explicaţia sa prin principiul lui Doppler. Mai sunt şi alte tipuri de explicaţie în afară de subsumare. Subsumarea corespunde plus-cunoaşterii; mai sunt şi explicaţii care corespund zero-cunoaşterii şi minus-cunoaşterii. *CL*, 418.

[2] *CL*, 325ff.; *ED*, 274-75.

permanentizarea sau intensificarea misterelor (aşa cum va fi explicat în secţiile zero – şi minus – cunoaştere)[1].

Plus – cunoaşterea se desfăşoară în acord cu paşii cunoaşterii luciferice descrisă anterior: Materialul fanic – aspectul criptic – deschiderea misterului /punerea problemei - ideea teorică – construcţia teoretică/revelaţia cripticului – tensiunea interioară – accesoriile teoretice[2]. În plus – cunoaşterea rezultatului procedurilor cunoaşterii luciferice este ruperea unei părţi a misterului[3].

În *Cunoaşterea luciferică* Blaga dă exemple variate de plus – cunoaştere. În scopul de a ilustra cum lucrează aceasta, vom relata unul din aceste exemple. Exemplul este luat din soluţia pe care a dat-o Newton la problema refracţiei[4]. Soluţia lui Newton a fost larg acceptată de contemporani. O eventuală înlocuire în ştiinţă a teoriei corpusculare a luminii printr-o teorie a unor unde particulare, cere importante modificări ale teoriei originale ale lui Newton, dar aceasta poate fi văzută ca fiind consistentă cu natura cunoaşterii luciferice, dacă trecerea de la teoria corpusculară la cea a unor unde particulare este luată ca exemplu al unei analize, ale unui mister secundar al cunoaşterii luciferice[5].

Următorii paşi sunt luaţi în consideraţie în procesul plus – cunoaşterii, folosit pentru a rezolva problema refracţiei.

---

[1] *CL*, 329.

[2] De fapt, Blaga înşiruie nouă paşi, pe care eu i-am redus la aceştia şapte (*CL*, 368).

[3] Ideea teorică aleasă pentru a rezolva o problemă limitează posibilele soluţii ale acelei probleme. Orice depăşeşte scopul acelei idei teorice se constituie într-o nouă problemă care trebuie soluţionată. Acest fapt dă cunoaşterii luciferice aparenţa unui progres în etape. *CL*, 369.

[4] *CL*, 351-52.

[5] Aceste comentarii privitoare la înlocuirea teoriei corpusculare cu teoria ondulatorie îmi aparţin mie, nu lui Blaga.

1. Materialul fanic: datele empirice – lumina albă trecând printr-o prismă se refractă în culori.

2. Aspectul criptic: Natura adevărată a luminii.

3. Misterul deschis: Problema este cum să socotim refracţia spectrală. Lumina ne apare a fi simplă şi fără culoare. Cum devine ea multiplă şi colorată?

4. Ideea teorică (trambulina): Mecanismele – fenomenele ştiinţifice se pot reduce la masă, mişcare şi la relaţii matematice între ele.

5. Construcţia teoretică/revelarea cripticului: Lumina este mişcarea unor corpusculi materiali (ideea teorică este implicită în construcţie: lumina se reduce la masă şi la mişcare).

6. Zarea interioară: Există o tensiune între 1 şi 4, atât timp cât aspectul fanic al luminii nu manifestă nici masă, nici mişcare.

7. Accesorii teoretice (indirecte): se creează un acord între propunerea ca lumina albă să fie compusă din corpusculi ce au diferite mărimi ce corespund culorilor; cei mai mici sunt influenţaţi când trec printr-o prismă (ei sunt redirecţionaţi de particulele materiale ce formează prisma), ceea ce produce o mai mare schimbare în direcţia de propagare.

Aceste exemple demonstrează plus – cunoaşterea din cunoaşterea luciferică. Misterul refracţiei luminii poate fi atenuat – devine mai puţin misterios, mai inteligibil. Misterul nu este total eliminat, totuşi, pentru a explica refracţia referindu-ne la un fenomen ca mişcarea, corpusculi materiali şi diferenţa în mărime la trecerea printr-o prismă, ne conduce la o nouă recoltă de mistere pe care le deschidem. Blaga discută numeroase alte instanţe ale plus – cunoaşterii unde se includ exemple luate din Copernic, Galileo, Freud, Goethe şi Lavoisier[1].

[1] *CL*, 357, 374, 358, 366, 377-78. Blaga dă o interpretare proprie a distincţiei kantiene fenomen-numen. Potrivit lui Blaga, aspectul fanic al unui obiect al

Faptul că prin cunoaşterea luciferică putem avea un regres potenţial infinit de mistere pentru a fi rezolvate, poate apare unora ca un neajuns. Două argumente pot fi folosite pentru apărarea acestui aspect al cunoaşterii luciferice: Primul, a câştiga noi cunoştinţe. Ea este preferabilă, decât să nu câştigăm nici o nouă cunoaştere.

Cunoaşterea luciferică ne oferă metode de a obţine noi cunoştinţe şi sunt cunoştinţe ce nu pot fi obţinute prin cunoaşterea paradisiacă. Al doilea, un proces ce conduce continuu spre noi câştiguri cognitive este ceva benefic. Prin descoperirea a noi probleme ce trebuie rezolvate poate fi şi rezolvarea parţială a acestor probleme. Aceasta fiind, de fapt, felul în care stiinţele naturii chiar lucrează: cu fiecare nouă descoperire, apare un nou evantai de întrebări care cer răspunsuri şi noi probleme de rezolvat.

Zero – cunoaştere

Zero - cunoaşterea[1] este un mod mai puţin comun de cunoaştere luciferică decât plus – cunoaşterea, dar mai comun decât minus – cunoaşterea. Zero – cunoaşterea este rezultatul căpătat când în procesul cunoaşterii luciferice ne dăm seama că nu se mai pot face noi câştiguri de cunoaştere în cercetarea unui obiect de cunoscut, nici prin metoda obişnuită folosită prin atenuarea unui mister folosită de plus – cunoaştere, nici prin metoda neobişnuită de a intensifica un mister pe care-l foloseşte

---

cunoaşterii corespunde „fenomenului" lui Kant. Numenul lui Kant corespunde misterului permanentizat al zero-cunoaşterii. Aspectul criptic al unui obiect al cunoaşterii nu este nici fenomenul kantian şi nici numenul kantian, ci mai degrabă un mister care urmează a fi revelat, dacă acest lucru este posibil (în vreme ce numenul lui Kant nu poate fi niciodată revelat). *CL*, 387-89.

[1] În mod ocazional Blaga foloseşte termenul zero-cunoaştere pentru a se referi la punctul din care porneşte cunoaşterea luciferică.

minus – cunoaşterea. La acest punct putem spune că misterul este „permanentizat”[1]. Exemplele de zero – cunoaştere date de Blaga includ schimbări de stare de la neorganic la organic sau atomii ce produc starea de conştiinţă în minte, esenţa lui Dumnezeu şi „lucrul în sine kantian”[2].

Un mister „permanentizat” poate fi ulterior redeschis ca subiect de investigaţie. Aceasta se poate produce când se întâmplă schimbări în relaţie cu perceperea materialului fanic sau când o nouă idee teorică devine disponibilă şi oferă posibilitatea unei noi încercări de apropiere faţă de un mister.

Minus – cunoaşterea

Minus – cunoaşterea este cel de al treilea tip de cunoaştere luciferică. Rezultatul ei este intensificarea misterului, mai degrabă decât o atenuare sau o permanetizare. Minus – cunoaşterea este o strategie folosită uneori în teologie, dar din nefericire total neglijată în filosofie[3]. Este o cale de a ne apropia prin cunoaştere în mod creativ de problemele care depăşesc limitele unei analize

[1] *ED*, 274-75; *CL*, 384ff.
[2] *CL*, 385-86.
[3] În *ED* Blaga foloseşte termenul „dogmă” pentru a desemna „minus-cunoaşterea” (la pagina 200 el distinge între folosirea pe care o dă el termenilor „dogmă” şi „dogmatic” şi cea pe care o dă Kant, iar la pagina 291 el recomandă substituirea termenului „minus-cunoaştere cu „dogmă” datorită încărcăturii nedorite asociate acestuia din urmă). El observă că numai istoria şi teologia au luat metoda dogmatică în serios, dar că nici una nu a valorificat potenţialul acesteia. Istoricii s-au mulţumit să studieze dogma ca pe un fenomen istoric, în timp ce teologii au transformat rezultatele metodei în credinţe statice (dogma în sens negativ). Blaga vede aici o ocazie pentru filosofie: dacă filosofia poate să întrebuinţeze cu succes metoda dogmatică evitând stagnarea asociată cu aplicaţiile teologice ale acesteia, atunci ar putea deschide un capitol cu totul nou în istoria filosofiei. *ED*, 197-98, 297, 302-4.

obişnuite[1]. Ea se adresează în mod special acelor probleme care merg dincolo de o analiză obişnuită[2]. O soluţie dată prin minus – cunoaştere este o formulare intelectuală care postulează un răspuns ce transcende logica[3].

Cel dintâi exemplu de minus – cunoaştere pe care-l examinează Blaga este încercarea lui Philon din Alexandria de a reconcilia cosmologia grecească cu teologia iudaică în propria sa cosmologie. Philon acceptă doctrina grecească a unor emanaţii secunde şi doctrina iudaică a unui Dumnezeu nealterabil (este important să notăm că acceptă aceste doctrine pe baza unor argumente din cele mai convingătoare pentru zilele sale, de aceea este justificată îmbrăţişarea acestor credinţe).

El echivalează pe Dumnezeul Iudeilor cu substanţa primă din care toate celelalte substanţe îşi au originea în cosmologia Greacă. Aceasta îl pune pe Philon în poziţia dificilă de a avea nevoie să explice cum nişte emanaţii secundare sunt posibile fără ca substanţa primară (Dumnezeu) să se dividă sau să se diminueze.

Ca un rezultat al acestei antinomii, soluţia sa include în mod conştiincios un paradox: existenţele secundare emană din Dumnezeu fără ca să existe o diminuare cantitativă sau calitativă a lui Dumnezeu.

---

[1] *ED*, 199.

[2] În *ED*, Blaga cercetează anumite studii de caz în cadrul cărora problemele cercetării par insolubile, ceea ce conduce la un subterfugiu al intelectului şi la o refugiere a acestuia în structurile care sunt inaccesibile logicii (*ED*, 203). Multe dintre aceste studii de caz provin din teologie, dar sunt şi unele derivate din filosofie, matematici şi ştiinţele naturii.

[3] *ED*, 206. În minus-cunoaştere paradoxele au prioritate în faţa logicii. Potrivit lui Blaga, există o prioritate a apradoxului asupra logicii în chiar temeliile cunoaşterii umane (*CL*, 314). Acest lucru se observă în cele trei mari „erori" ale intelectului: subsumarea categorială a intuiţiilor (*CL*, 308-11), ridicarea iraţionalului la statutul de raţional prin construirea conceptelor, (e. g., devenirea; *CL*, 312) şi punerea unor serii infinite ca rezultat al experienţelor finite (*CL*, 313).

Această ipoteză, având în vedere corespondenţa sau lipsa sa de corespondenţă cu realitatea, este în ea însăşi antinomică. Philon acceptă „eroic" această antinomie ca fiind cea mai bună interpretare pe care o avem la îndemână a datelor relevante[1].

Blaga discută la fel şi alte numeroase exemple teologice de minus – cunoaştere, majoritatea fiind luate din istoria teologiei Creştine[2]. El insistă destul de mult asupra doctrinei Trinităţii ca unul din cele mai bune exemple ale acestei metode şi se reîntoarce la ea în mai multe capitole[3]. După Blaga, interesul pe care-l arată teologia creştină timpurie faţă de folosirea minus – cunoaşterii nu a fost datorită stângăciei unei sinteze filosofice, ci pentru că este aptă să articuleze misterul fără să-i elimine ceea ce este misterios[4]. Blaga a găsit de asemenea o strategie similară (chiar dacă nu identică) pe care o aplică ocazional în ştiinţele naturii şi în matematici[5] ; a găsit în abordarea matematică ce teoretizează

ED, 204-7. Blaga observă faptul că o antinomie care pare absurdă nu reprezintă un temei suficient pentru a o respinge (225). El menţionează pe scurt folosirea de către Kant a antinomiilor în acest context (270). Pentru un studiu interesant asupra rolului important al paradoxului în saltul către o nouă manieră de înţelegere vezi John Wisdom, *Paradox and Discovery* [Paradox şi descoperire] (Berkeley: University of California Press, 1970).

[1] Blaga afirmă că exemplele de minus-cunoaştere regăsite în teologia patristică conţin elemente ale gândirii abstracte, magice şi mitice şi că acestea sunt depăşite, dar pot servi în continuare la a ilustra modul în care se foloseşte metoda minus-cunoaşterii pentru a construi o nouă metafizică potrivită spiritului acestei epoci. *ED*, 226.

[2] *ED*, 216. Blaga nu ne spune dacă el însuşi crede în caracterul veridic al trinitarismului.

[3] *ED*, 215.

[4] Ibid., 246ff. În capitolul din *ED*, intitulat *Perspectivele minus-cunoaşterii*, Blaga se referă la paralele la minus-cunoaştere ce se regăsesc în ştiinţele naturii, inclusiv diversele accepţiuni ale teoriei relativităţii şi teoriei cuantice, precum şi la fenomenul revoluţiilor ştiinţifice (284-90). În scrierile sale de filosofia ştiinţei, Blaga se referă pe larg la rolul unei „suprametode" în depăşirea antinomiilor din ştiinţele naturii, o discuţie care mai poate fi şi azi de

infinitul o paralelă exactă cu cea aplicată de Philon la antinomia cosmogenezei divine[1].

În acord cu Blaga, minus – cunoaşterea nu este un fel de a apuca misterul în mod raţional sau chiar neraţional; mai degrabă este o cale suprarațională de a ţine în mână misterul[2].

Minus – cunoaşterea nu este antilogică: este o metodologie pozitivă care sugerează soluţii ce stau deasupra limitei înţelegerii umane (Blaga preferă să spună „meta–logic" decât antilogic)[3].

---

interes în acest domeniu (vezi mai ales Blaga, *ESM*). Pentru discuţia sa privitoare la aplicarea unei metode similare în matematică vezi *ED*, 249ff, 288.

[1] *ED*, 252-54.

[2] Pe de o parte Blaga argumentează că, în ultimă instanţă, toată cunoaşterea conţine elemente iraţionale (*CT*, 498). Pe de altă parte, Blaga susţine că sunt mai multe feluri de a fi raţional şi că toate acestea sunt condiţionate cultural (*ESM*, capitolul 6). Prin urmare, Blaga nu le etichetează pe acelea cu care nu este de acord drept „iraţionale". Observaţia sa potrivit căreia „Dominaţia unui anume mod al raţionalităţii asupra altuia este un fapt a cărui explicare ocazionează o revenire la factorul «stil». Oricum, factorul «stil» aduce în istorie o diversitate nefirească şi dă o configuraţie ciudată procesului de dezvoltare a gândirii umane". Acesta reprezintă un avertisment împotriva judecării altuia ca fiind iraţional. *ESM*, 685. Blaga îi menţionează pe Tertulian, Pascal, Kierkegaard şi Barth ca posibili anti-raţionalişti. *ED*, 262, 212-13. Blaga scrie că în loc ca raţionalitatea să fie o punte între umanitate şi realitatea ultimă, aşa cum a fost în mod tradiţional concepută în tradiţia filosofică occidentală, aceasta este mai degrabă un element izolator, o structură impregnată în condiţia umanăde către cenzura transcendentă. *CL*, 500.

[3] Blaga se referă la Bergson ca la un exemplu de gânditor al cărui sistem reduce logica la statutul de ficţiune şi vede pozitivismul put şi intuiţionismul ca împărtăşind tendinţe similare. *ED*, 230-31 şi 224, deşi la 213 el declară că acesta are un caracter antilogic. Alţi gânditori, precum Kierkegaard, Barth şi Brunner, au scris despre antinomiile experienţelor contradictorii, dar Blaga se focalizează pe antinomiile contradictorii *din punct de vedere logic*, iar această focalizare produce o nouă perspectivă în domeniul metodologiei epistemologice (*ED*, 228). Blaga se referă la atitudinile multor filosofi în ce priveşte paradoxul, inclusiv Zenon, Aristotel, Hegel şi Bergson (*ED*, 227ff), dar şi la abordarea paradoxului în tradiţia mistică occidentală (Dionysos,

Văzut din această perspectivă, ceea ce în mod normal poate fi perceput ca un neajuns, (neputinţa de a adera la axiomele logicii convenţionale) devine o virtute[1]. Blaga afirmă că acest fel de încercare lingvistică care depăşeşte înţelegerea problemelor este cea mai curajoasă întreprindere realizată vreodată de umanitate[2].

Minus – cunoaşterea este un atac la relaţiile logice dintre idei, ca şi când pe lângă funcţia sa logică, ideile ar mai avea o funcţie care transcende înţelegerea şi intuiţia[3].

Aceste aspecte antinomice ale minus – cunoaşterii au două feţe distincte: separarea sau disocierea unor concepte logice care aveau o relaţie (de ex., emanaţia este separată de micşorare, cu toate că cea din urmă este în mod obişnuit luată ca având o asociere necesară cu prima) şi „transfigurarea" unei antinomii în ceva ce se poate exprima, dar rămâne de neînţeles, prin folosirea unei terminologii cu contraste, dar aleasă cu grijă[4]. Prin acest mod de abordare, antinomia nu este îndepărtată, ea este „reconfigurată" şi „intensificată", ceea ce revelează noi aspecte ale misterului[5].

„Transfigurarea" unui paradox[6] nu reprezintă o soluţie completă a unei antinomii, dar uneori ia locul uneia.

Cusanus; *ED*, 241ff), în tradiţia filosofică indiană (mai ales Sankara, *ED*, 237ff) şi în Taoism (*ED*, 240).

[1] *ED*, 222.

[2] Ibid., 224. Blaga observă că acesta este un tip particular de îndrăzneală care lipseşte în filosofie, în ciuda faptului că se regăseşte în teologie.

[3] *ED*, 219.

[4] Ibid., 220, 222.

[5] Ibid., 223, 275.

[6] Blaga înşiruie o varietate de diferite tipuri de paradoxe. Un paradox absolut, potrivit lui Blaga, are ca rezultat nonsensul. Paradoxul minus-cunoaşterii este aproape extrem şi este diferit doar prin aceea că *postulează* o soluţie dincolo de logică şi experienţă, transformând nonsensul în Sens Ultim, care este inaccesibil logicii (*ED*, 243-44). Aceasta este în acord cu postularea de către Blaga a cenzurii transcendente, dar şi cu alte aspecte cheie ale sistemului metafizic al lui Blaga.

În locul unei soluţii normale, „transfigurarea” postulează o soluţie insondabilă[1]. Blaga scrie că „ soluţia unui paradox, a unei dogme, este de nerealizat prin cunoaştere, ea este postulată în transcendent”[2]. În acest context „transcendent” înseamnă dincolo de logică şi deci, dincolo de înţelegerea umană. Aşa că soluţia oferită de minus – cunoaştere diferă în mod radical de aceea oferită prin raţiunea dialectică, aceasta din urmă are în vedere paradoxurile aparente. Soluţia dialectică este o sinteză între teză şi antiteză. Soluţia minus – cunoaşterii este un postulat care acceptă natura paradoxală a unui fenomen ca o posibilă stare a realităţii sau ca o limită a abilităţii cognitive umane.

În condiţii normale, înţelegerea umană operează între limitele logicii. Blaga numeşte acest mod de funcţionare „intelect enstatic”. Când înţelegerea se confruntă cu o situaţie antinomică o forţează să postuleze o soluţie care transcende modul normal de operare al înţelegerii, atunci înţelegerea intră într-un mod de operare pe care Blaga îl numeşte „intelect ecstatic”[3]. Termenul „ecstatic” nu intenţionează să aibă nici o conotaţie legată de extaz aşa cum se găseşte în uniunea mistică din Neoplatonism.

„Ecstatic” se referă la starea (de aici „-static”), ori unde funcţiile înţelegerii sunt în afara (deci „ec-“) normelor sale. Înţelegerea poate fi condusă să recurgă astfel prin revelare, aşa cum adeseori este cazul în dogmă, sau prin antinomii experimentale, cum este cazul în filosofie şi în ştiinţe[4]. Numai apropierea de o examinare şi experienţă amănunţite poate conduce filosofia în situaţia de a postula o soluţie care transcende logica.

---

[1] *ED*, 224.
[2] Ibid., 234.
[3] Ibid., 264ff. Blaga declară că distincţia enstatic-ecstatic este punctul pivotal al *Eonului dogmatic*.
[4] *ED*, 266, 268.

Din cauza asta, starea ecstatică se bazează în mod necesar pe o completă folosire a intelectului enstatic[1].

Blaga discută deplasarea de la intelectul enstatic la intelectul ecstatic ca un „salt ecstatic". Această săritură, acest salt, nu este ca saltul în credinţă a existenţialismului lui Keirkegaard, care este convingător printr-o adâncă spiritualitate interioară.

Saltul ecstatic este o constrângere, legată de datele empirice exterioare şi te conduce să alegi toate aceste date, decât să refuzi unul sau celălalt pol al antinomiei[2]. Blaga afirmă că oricare dintre sistemele metafizice compuse de intelectul enstatic conţin şi tensiuni interioare, puncte de contradicţie[3].

Totuşi orice sistem metafizic enstatic are în el posibilitatea de a se schimba spre intelectul ecstatic. Aceasta implică de a accepta o stare de antinomie, decât să fii arogant faţă de datele empirice din cauză că eşti supus logicii.

Problema dacă este mai bine să aderi strict la logică şi de aceea să refuzi unele părţi ale datelor empirice, sau să abandonezi logica şi să iei în braţe antinomia, nu este uşor de rezolvat. Blaga recunoaşte că separarea intelectului şi a încrederii, a credinţei, poate duce la „sinuciderea filosofiei"[4]. De aceea, filosoful trebuie să ducă la bun sfârşit orice posibilă reconciliere cu o antinomie şi să aibă în vedere metoda minus – cunoaşterii ca o ultimă instanţă[5].

Totuşi, Blaga aduce argumentul că în scopul de a avea adevăr faţă de experienţă, intelectul, înţelegerea noastră, trebuie să fie deschise la posibilitatea de a rupe cu stricteţea logicii atunci când este necesar. Logica poate fi, până la urmă, mai mult o reflectare a felului în care mintea gândeşte, decât să ne spună cum

[1] Ibid., 268, 278.
[2] Ibid., 267-68.
[3] Ibid., 294.
[4] Ibid., 262.
[5] Ibid., 272.

este realitatea exterioară în ea însăşi[1].

Singurul fel în care intelectul este capabil, în unele mici grade, să iasă afară din orientarea sa logică şi să ajungă la ceva extern sieşi este intelectul ecstatic. Intelectul enstatic trădează realitatea externă în favoarea logicii sale. „Acel intelect care, din dragoste pentru logica sa, neagă concretul ... este totdeauna intelectul enstatic”[2]. Dar intelectul ecstatic nu înseamnă o extindere pentru a învinge cenzura transcendentă, deoarece rezolvările pe care intelectul ecstatic le aduce sunt postulate care sunt peste limitele înţelegerii umane[3].

Postulatele minus – cunoaşterii nu sunt niciodată verificabile sau falsificabile în mod direct prin experienţă, în ciuda faptului că ele sunt parţial sosite prin intermediul experienţei.

Aceasta se întâmplă deoarece postulatele minus-cunoaşterii depăşesc experienţa; ele cuprind lucruri care sunt considerate că transcend experienţa. Dar postulatele minus–cunoaşterii pot fi justificate în mod indirect prin experienţă, folosind o dovadă egală a celor două fenomene experimentale pe care intelectul enstatic nu le poate reconcilia una cu alta. Dacă ambii poli ai antinomiei se susţin în mod

---

[1] Lucrarea anterior menţionată a lui Phillip Stambovsky, *Myth and the Limits of Reason* “Mitul şi limitele raţiunii”, conţine unele cercetări asemănătoare în ceea ce priveşte limitele raţiunii.

[2] *ED*, 265.

[3] Blaga înşiruie cinci perspective diferite asupra cunoaşterii transcendenţei care sunt susţinute de filosofi: 1. Transcendentul este raţionalizabil şi poate fi formulat (eleaţii, Aristotel, Spinoza, Leibniz); 2. Transcendentul poate fi trăit, printr-un fel de intuiţie intelectuală, şi este descriptibil în mod metaforic sau negativ (Plotin, Schelling, Bergson, Goethe) 3. Transcendentul este raţionalizabil dialectic şi poate fi formulat (Hegel); 4. Transcendentul nu este raţionalizabil şi nu poate fi formulat (agnosticii, Kant); şi 5. Transcendentul nu este raţionalizabil, dar poate fi formulat (Philon, gnosticii, creştinii). El ia în discuţie fiecare dintre aceste perspective şi sistemele metafizice asociate lor şi o acceptă pe ultima ca fiind cea mai fecundă. *ED*, 269ff.

egal, atunci recurgerea la minus – cunoaştere se justifică[1].

Blaga conchide afirmând că metoda minus – cunoaşterii are capacitatea să redea o formă metafizicii şi ar avea puterea de a oferi o nouă vârstă filosofiei[2]. Ea oferă beneficiul unei deschideri a minţii faţă de toate posibilele soluţii şi sisteme şi a unei mai adevărate apropieri a metafizicii faţă de realitatea empirică[3]. Cu această unealtă, filosofia poate îndrăzni să propună soluţii şi să găzduiască nenumărate probleme ce depăşesc analiza normală enstatică, arătând şi drumul pe care să meargă şi alte discipline[4].

[1] *ED*, 279. În exemplul lui Philon (dat mai sus), cosmologia greacă şi teologia ebraică sunt cei doi poli la fel de justificaţi ai antinomiei. Un exemplu ştiinţific este acela al lui L. De Broglie, în ceea ce priveşte explicaţia corpusculară a naturii luminii. Şi teoria corpusculară, şi cea ondulatorie sunt susţinute de dovezi, pot explica anumite fenomene şi nu pot explica altele. Combinaţia făcută de Broglie între cele două se apropie de limitele raţionalităţii, dar prezervă ambele teorii şi furnizează o soluţie care a primit ulterior o justificare ştiinţifică pragmatică. *ED*, 290-92.

[2] *ED*, 294-99. 302-4. Blaga descrie posibilităţile minus-cunoaşterii ca „respiraţie", (*ED*, 294-95).

[3] *ED*, 296.

[4] Blaga notează că ştiinţa, în particular, întâmpină din ce în ce mai des probleme care depăşesc intelectul enstatic. *ED*, 294.

REZUMAT

Epistemologia lui Blaga are intenţia să fie o analiză şi o împărţire în categorii care să cuprindă toate modurile teoretic posibile de cunoaştere. El analizează cunoaşterea umană în două moduri (cvasi – cunoaştere şi parţial cunoaştere negativă cvasi – parţială), după felul în care fiecare surprinde obiectul.

Aceste două moduri sunt apoi analizate şi împărţite după felul în care obiectul este interpretat: partea cvasi – cunoaşterii are cunoaşterea concretă, cunoaşterea paradisiacă, cunoaşterea mitică şi cunoaşterea ocultă, pe când partea cvasi - cunoaşterii negative are subîmpărţirile cunoaşterii luciferice: plus – cunoaşterea, zero – cunoaşterea şi minus – cunoaşterea.

În adaos la partea analizei descriptive a cunoaşterii, filosofia lui Blaga plasează epistemologia împreună cu un context speculativ metafizic care sugerează răspunsuri la întrebări cum sunt: de ce cunoaşterea umană este limitată, ce produc aceste limite şi în ce măsură pot fi înfrânte[1]. Ea dă, de asemenea, răspunsuri la întrebări privind cauza şi motivele activităţii cognitive umane.

Ambele analize anterioare, care revarsă lumină şi adesea trec peste modurile cunoaşterii umane, la fel ca propunerile speculative ulterioare, care umplu un fond vid în cele mai multe epistemologii, fac din epistemologia lui Blaga o contribuţie unică şi cu valoare pentru filosofie. Felul cum această intuiţie poate fi aplicată fructuos asupra rezultatelor filosofiei curente vom vedea în partea doua a cărţii.

---

[1] Problema privitoare la modul în care cunoaşterea umană este limitată va fi abordată în capitolul ce urmează.

6

FILOSOFIA CULTURII LA BLAGA

Introducere: Loc, Izvoare, Metodă

Filosofia culturii ocupă un loc de mare importanţă în filosofia lui Blaga[1] şi poate fi considerată ca ocupând locul central.

Deşi Blaga consideră metafizica ca fiind încoronarea filosofiei şi, deşi el îşi deschide filosofia sistematică cu o tratare în amănunt a epistemologiei, se poate argumenta că, pentru gândirea sa, filosofia culturii este acel aspect al filosofiei sale sistemice care a influenţat cel mai mult restul sistemului. Filosofia culturii este întreţesută prin toate ariile lui filosofice: nu numai în metafizica sa şi în epistemologie, dar şi în filosofia ştiinţei, filosofia religiei, estetica sa, în filosofia istoriei şi în antropologia sa filosofică.

Filosofia culturii este adevărata sa arie de specializare. Acest punct de vedere este susţinut de faptul că la Universitatea din Cluj a fost creată o catedră specială de filosofia culturii pentru Blaga. Această părere mai este susţinută şi de faptul că discursul său de primire în Academia Română a fost despre cultura română

[1] În filosofia lui Blaga „cultură" se referă la produsul colectiv al creativităţii umane actualizat printr-o „matrice stilistică" dată şi în cadrul unui set particular de circumstanţe concrete. Această definiţie va fi clarificată pe parcursul acestui capitol.

(„Elogiul satului românesc"). Este de asemenea susţinut de abundenţa scrierilor sale pe acest subiect. Din disertaţia sa la doctorat (Cultură şi cunoaştere – Kultur und Erkentnis) şi în penultimul capitol al ultimei lui carţi („Oswald Spengler şi filosofia istoriei", în *FI*), Blaga este în mod repetat de găsit explorând problemele filosofiei culturii. De aceea, nu este surprinzător să găsim în scrierile sale filosofice cel mai mult spaţiu oferit filosofiei culturii, decât în oricare altă parte singulară a cercetării sale filosofice.

Blaga vede cultura, în raport cu restul existenţei, ca fiind singurul factor şi cel mai important care conduce umanitatea (întreaga umanitate este creatoare). Cultura influenţează, în acord cu gândul lui Blaga, întreaga activitate umană[1], fiecare aspect filosofic are şi un impact cultural. De aceea, toate scrierile lui Blaga se ocupă în anumite grade cu filosofia culturii şi toate criteriile sale sunt izvoare pentru studiul ideilor sale în acest subiect.

Cel mai important izvor pentru filosofia culturii propusă de Blaga este construit din cele trei cărţi ce compun Trilogia Cultrurii care a apărut în volumul 9 al *Opere*, ce conţine lucrările sale complete. Aceste cărţi sunt *Orizont şi stil, Spaţiul mioritic* şi *Geneza metaforei şi sensul culturii.* Cartea din mijloc, *Spaţiul mioritic,* este o ilustrare a filosofiei culturii pe care o propune Blaga prin aplicarea acestei teorii la spaţiul cultural românesc.

Aceasta reprezintă extinderea argumentării teoriei lui. De aproape, aceeaşi importanţă o are *Fiinţa istorică,* cartea finală a Trilogiei Cosmologice (*Opere*, vol.11).

Cele mai importante scrieri ale lui Blaga care au ca temă filosofia culturii sunt *Cultură şi cunoştinţă;* cărticica *Filosofia stilului,* publicată devreme în cariera lui Blaga (1924) şi, mai târziu, republicată în cartea *Încercări filosofice;* câteva capitole în *Fenomenul originar* (mai ales capitolul despre Oswald Spengler)

[1] *FI*, 406.

şi în *Daimonion* (aceste două cărţi sunt incluse în volumul 7 din *Opere*); capitolele finale din *Ştiinţă şi creaţie,* unele capitole în *Gândirea magică şi religie*, şi totul din *Artă şi valoare* (aceste trei cărţi formează Trilogia valorilor, vol.10 din *Opere*); şi capitolele de la sfârşitul cărţii *Aspecte antropologice,* (în vol.11 din *Opere*).

Cărţile Trilogiei valorilor pot fi considerate ca aplicaţii ale filosofiei culturii la ştiinţă, religie şi artă.

Se poate vedea că în cele din urmă, Blaga are cinci cărţi al căror subiect este dedicat filosofiei culturii şi multe alte cărţi care conţin secţiuni având ca temă acest subiect. În contrast, Blaga are doar două cărţi dedicate metafizicii,[1] două dedicate epistemologiei,[2] trei esteticii,[3] două antropologiei filosofice,[4] două filosofiei ştiinţei,[5] şi două filosofiei religiei. [6] Într-o perioadă în care mulţi dintre cei mai notabili gânditori încercau să cureţe filosofia de cultural şi de subiectiv, Blaga vorbeşte tare şi clar în favoarea culturii ca o întreprindere omenească universală.

Blaga atrage atenţia că filosofia sa a culturii este un curent în fluviul filosofiei culturii iniţiată la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea secol de filosofi şi gânditori ca Nietzsche, Simmel, Riegl, Worringer, Frobenius, Dvořák, Spengler, Kezserling şi alţii.[7] El include şi desfăşurări ulterioare

---

[1] *Cenzura transcendentă* şi *Diferenţialele divine*.

[2] *Eonul dogmatic* şi *Cunoaşterea luciferică.*

[3] *Feţele unui veac*, *Ferestre colorate,* şi *Artă şi valoare.*

[4] *Aspecte antropologice* si *Fiinţa istorică.*

[5] *Experimentul şi spiritul matematic* şi *Ştiinţă şi creaţie.*

[6] *Gândire magică şi religie* şi *Filosofia religiei*. Multe dintre lucrările lui Blaga aduc laolaltă diferite aspecte ale filosofiei sale (de exemplu, filosofia culturii şi epistemologia, ca în *Cultură şi cunoştinţă*). Aşadar, catalogarea unora dintre aceste lucrări ca fiind dedicate unui anumit domeniu al filosofiei cu care le asociez eu ţine de registrul ipotezelor.

[7] *OS,* 75. Pentru o discuţie asupra unora dintre similitudinile şi diferenţele între Nietzsche, Spengler şi Blaga vezi capitolul elaborat de Alexandru Boboc,

ale filosofiei culturii expuse de Alois Riegl, Leo Frobenius şi în mod special Oswald Spengler, pe care Blaga însuşi l-a apreciat în mod special.[1] Filosofia culturii scrisă de Blaga este mai mult decât o reafirmare sau o sinteză a celor spuse de aceşti gânditori.[2]

Blaga ne oferă noi puncte de vedere ale intuiţiei sale şi poate

---

intitulat „Blaga, Nietzsche şi Spengler", în lucrarea *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A. Botez şi A. Firuţă, 276-80.

[1] *OS*, 102ff.

[2] S-a susţinut uneori că filosofia culturii a lui Blaga este ceva mai mult decât o reluare a filosofiei culturii a lui Spengler sau o aplicare a filosofiei lui Spengler la particularităţile culturii române. Cea de-a doua perspectivă ar fi de înţeles dacă s-ar citi doar *Spaţiul mioritic*, dar o lectură completă a lucrărilor de filosofia culturii ale lui Blaga nu permite o astfel de interpretare. Blaga însuşi recunoaşte că îi este dator lui Spengler, dar îl şi critică în multe ocazii.

Expunerea pe care Spengler o face propriei sale filosofii a culturii este, probabil, mai detaliată decât cea a lui Blaga (Vezi Oswald Spengler, *Decline of the West: Form and Actuality* [Declinul Occidentului], traducere autorizată de Charles Francis Atkinson [New York: Alfred A. Knopf, vol. 1, 1926; vol. 2, [1928]), dar el nu reuşeşte să integreze filosofia culturii într-o filosofie generală sistematică, aşa cum face Blaga. Mai sunt şi alte diferenţe clare între filosofiile culturii ale lui Spengler şi Blaga, inclusiv ceea ce Blaga precizează ca fiind o supraevaluare a importanţei concepţiilor spaţiale în cazul lui Spengler; vezi *OS*, Mircea Muthu se referă la asemănările şi deosebirile dintre Spengler şi Blaga în capitolul „Prospecţiuni morfologice: L. Blaga şi O. Spengler", în *Lucian Blaga: Dimensiuni răsăritene* (Piteşti, România: Editura Paralela 45, 2000), 57-65, iar Viorel Colţescu în „Lucian Blaga şi morfologia spengleriană a culturii", în *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, 357-79. Diferenţele între Spengler şi Blaga fac, de asemenea, şi subiectul articolului meu „Blaga's Philosophy of culture: More than a Spenglerian Adaptation", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, seria Philosophia*, 48, nos. 1-2 (2003). În „Matricea stilistică şi structura semantică", în *´Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A. Botez şi A. Firuţă, 298-302, Aurel Codoban susţine că filosofia culturii a lui Blaga este, de fapt, mai apropiată de structuralismul francez (à la Levi-Strauss) decât de morfologie (à la Spengler).

că filosofia sa a culturii este o parte vitală a unui sistem filosofic complet.[1]

Scrierile lui Blaga despre filosofia culturii acoperă o mare varietate de probleme. Această introducere în sistemul său poate omite anumite aspecte care sunt tratate de Blaga, în esenţa lor, ca ilustrări sau/şi aplicaţii ale gândului său în scopul de a se aduna asupra unor elemente ale felului său de a trata ceea ce este important în analiza însăşi a culturii. Spre exemplu, Blaga discută pe larg orizontul spaţial al diferitelor culturi, incluzându-l pe cel al poporului român.

Cu toate că lucrarea sa în această direcţie este interesantă şi poate fi considerată, poate fi văzută, ca o susţinere a teoriei sale generale asupra culturii, la o examinare atentă a acestor analize, nu sunt esenţiale pentru a înţelege filosofia sa a culturii. Similar, când Blaga dedică întregi cărţi analizei relaţiei culturii cu ştiinţa, cu religia, cu arta, baza de încredere a scrierilor sale în aceste idei poate fi inferată de îndată ce filosofia sa a culturii este înţeleasă şi de aceea, nu vom elabora aici aceste relaţii. Metoda pe care Blaga o foloseşte în prezentarea şi în argumentarea filosofiei culturii este similară cu cea folosită când prezintă epistemologia sa. El desfăşoară sistemul său în interacţie cu mulţi alţi gânditori din domeniu, de la filosofii din vechea Grecie, la gânditori contemporani dintr-o varietate de domenii de specializare. Uneori, el adoptă unele elemente din sistemul lor, alteori el critică ceea ce ei au găsit şi oferă alternative.

Blaga este consistent cu jusificările sale pragmatice şi cu coerenţa sistemului, el nu încearcă să-şi probeze sistemul, dar în

[1] Vezi Dumitru Micu, „Lucian Blaga: un sistem filosofic axat pe cultură", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A Botez şi A. Firuţă, 231-38. Celebrul Mircea Eliade a recunoscut şi el originalitatea şi caracterul sistematic al filosofiei culturii a lui Blaga; vezi *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, 482-85.

loc de aceasta îl substanţializează, arătând cum poate fi el fructuos aplicat la variate fenomene culturale.[1]

Ce este cultura

Blaga observă că fenomenele gemene ale stilului şi ale culturii au fost studiate deseori împreună, dar numai ca importanţă secundară.[2] Blaga transformă acest lucru, semnalându-i importanţa, el face din cultură cel mai important element al filosofiei şi, mai important, a existenţei umane. Cultura este, după Blaga, *sine qua non*-ul omenescului.[3] Cultura nu este nimic mai mult decât ceea ce ne deosebeşte pe noi, oamenii, de celelalte forme de viaţă animală.[4] De asemenea, cultura este ceea ce deosebeşte evenimentele istorice de oricare alte evenimente care se petrec în timp şi spaţiu.[5]

În acord cu analiza lui Blaga, cultura este un produs colectiv al creativităţii umane adus la actualitate printr-o „matrice stilistică" dată şi cu o mulţime particulară de circumstanţe concrete (conceptul de „matrice stilistică" şi ce înseamnă „circumstanţe concrete" vor fi explicate în cele ce urmează). Cultura este un „precipitat" al plinătăţii existenţei umane.[6]

---

[1] Aşa cum subliniază Blaga, argumentele logice nu sunt excluse de sub influenţa culturii şi, de aceea, ele implică în mod intrinsec un „câmp stilistic", dacă trebuie să evite să fie simple tautologii. Prin urmare, filosofia lui Blaga va satisface doar pe aceia care împărtăşesc, la un nivel suficient, o afinitate structurală cu aceasta. *ŞC*, 178-80.

[2] *FI*, 498. Potrivit analizei lui Blaga, cultura are două componente fundamentale: stilul şi metafora (*GMSC*, 386). Acest lucru explică de ce el foloseşte frecvent termenul „stil" ca sinonim pentru cultură. (e. g. *OS*, 183).

[3] *FI*, 292.

[4] Ibid., 498.

[5] Ibid., 371, 497.

[6] Diaconu and Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 72.

Existenţa umană plină implică să trăieşti în faţa misterului şi pentru revelarea a ceea se află ascuns acolo. Deci, cultura este rezultatul vieţii omului. Este un rezultat al încercărilor umane de a revela/ a desface/ a apuca un mister, o încercare care este irezistibilă pentru om şi pentru destinul uman.

Cultura include toate produsele care ating marca creativităţii umane („stilul"). Aceasta include opere de artă, filosofie, mitologie, stiinţă, historiografie şi alte activităţi umane creative, totul începând cu creaţia celor mai simple ustensile, până la creativitatea filosofică avansată a lui Leibniz şi Newton. Toate aceste activităţi implică încercarea de a releva mistere.[1]

Fiecare creaţie culturală implică trei elemente esenţiale: concretul material, expresia metaforică şi stilul (analizabil într-o matrice de elemente). Materialul concret al unei culturi îl reprezintă creaţiile materiale fizice, intelectuale sau spirituale utilizate de om. Acestea sunt folosite în mod metaforic pentru a exprima idei, emoţii sau intuiţii care transcend mare parte a materialului însuşi. Felul particular în care concretul este folosit este cel metaforic, care reflectă stilul celui ce-l foloseşte şi este, la rândul lui, produs de un număr de factori numiţi „matrice stilistică".

Categoriile înţelegerii şi categoriile abisale

Un foarte important aspect al filosofiei culturii la Blaga este analiza originală a categoriilor minţii umane şi cum se raportează acestea la cultura umană. De altfel, influenţa kantiană a gândirii lui Blaga în această arie este inconfundabiă (Blaga interacţionează cu ideile lui Kant de-a lungul acestui context),

[1] *ŞC*, 151; *FI*, 496-97, 510.

cu toate că Blaga se separă radical de înţelegerea lui Kant asupra categoriilor înţelegerii.[1]

După teoria lui Blaga, omul este echipat nu numai cu una, ci cu două mulţimi de categorii intelectuale. Primele le numeşte „categorii ale înţelegerii". Aceste categorii corespund foarte îndeaproape cu cele ale lui Kant. Rolul lor este de a organiza datele simţurilor în tipul I de cunoaştere („cunoaşterea paradisiacă").[2]

Contrar multor oameni de ştiinţă care iau categoriile de timp şi de spaţiu ca fiind realităţi obiective, Blaga este de părerea lui Kant că aceste categorii ale înţelegerii sunt subiective. Raţiunea pentru care Kant a tras această concluzie este faptul că aceste categorii au un conţinut conceptual care depăşeşte datele experienţei, de aceea ele nu pot fi un produs al experienţei şi trebuie să-şi aibă originea în însăşi mintea omului. Blaga scrie că acel climat (influenţat de Iluminism şi de creşterea influenţei ştiinţelor naturii) în care a lucrat Kant, l-au împiedicat să afirme un izvor supranatural al categoriilor, de aceea Kant, care ştia că aceste categorii sunt un produs al minţii, a înţeles, a conchis că ele sunt subiective.[3]

Fără îndoială, concluzia că subiectivitatea este singura alternativă care rămâne după eliminarea unei posibile origini experimentale a categoriilor este o greşeală. Mai rămâne posibilitatea ca aceste categorii să fie produse dintr-o origine supranaturală şi de aceea, această origine le conferă în creaţie obiectivitate.

---

[1] Vezi, mai ales, *ŞC*, capitolele 18 („Câteva probleme de teoria cunoaşterii") şi („Două tipuri de cunoaştere"). „Categoriile", al cincilea capitol din *Cultură şi cunoştinţă* (citat mai departe ca *CC*) este de asemenea interesant în această privinţă, dar a fost oarecum depăşit în scrierile sistematice ale lui Blaga.

[2] *ŞC*, 176; *GMSC*, 407.

[3] *ŞC*, 184-85.

După Blaga, categoriile sunt de fapt rezultatul unei creaţii supranaturale: MA. Totuşi el este de acord cu Kant că acestea sunt subiective. Raţiunea acestei interpretări a categoriilor este destul de diferită de cea a lui Kant şi depinde de structura şi de felul cum vede cunoaşterea.

Raţiunea pentru care Blaga consideră categoriile ca fiind subiective este datorată punctului său de vedere metafizic care are în vedere posibilitatea creaţiei MA, care nu permite oamenilor să aibă o cunoaştere obiectivă („pozitiv adecvată").

Categoriile sunt unul din mijloacele prin care MA îşi garantează că umanitatea nu va câştiga o cunoaştere obiectivă. Categoriile acţionează în dublu sens, ele fac posibilă cunoaşterea şi sunt limite ale cunoaşterii, permit cunoaşterea subiectivă, dar previn o cunoaştere obiectivă.[1]

După Kant, categoriile înţelegerii sunt o mulţime fixă pe care, în mod necesar, le posedă toată lumea. Cu alte cuvinte, toţi avem aceleaşi categorii neschimbate ale înţelegerii. Spengler argumentează, împotriva lui Kant, că omul nu poate avea un sentiment universal de spaţialitate, mai degrabă există un sentiment de spaţialitate care este cultural relativ. El afirmă că există, până la urmă, nouă senzaţii diferite de spaţiu/timp pe care le putem găsi în diferite culturi.[2]

Reflectând la acest punct de vedere, Blaga observă că în timp ce perceperea spaţiului, a timpului şi aşa mai departe apare ca fiind universală, spaţiul şi timpul sunt construite diferit în diferite culturi.[3] Categoriile înţelegerii, chiar dacă sunt subiective, nu sunt afectate de cultură (şi nu poartă amprenta stilului) pentru

---

[1] *ŞC*, 185-86.

[2] *OS*, 101-2, 108, 136. Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, vezi vol. 1, cap. 4, „Makrokosmos: The Symbolism of the Wirld-picture and the Space Problem", mai ales subcapitolul „Spatial Depth as «Time Became Rigid»: The Prime Symbol".

[3] *OS*, 137-38.

că nu sunt creaţii ale oamenilor – ele sunt creaţii ale MA.[1]

El este de părere că, pentru a explica aparenta mare variabilitate a categoriilor, oamenii au două mulţimi de categorii, nu una: categoriile cunoaşterii conştiente şi categoriile abisale ale subconştientului (pe care le numeşte „categorii stilistice").[2]

Primele sunt invariabile, dar secundele sunt destul de variabile.

Spaţiul şi timpul (aşa cum sunt determinate de categoriile cunoaşterii) sunt orizonturi universale concrete ale conştienţei. Totuşi, „textura" lor este deteminată de categoriile abisale ale fiecărui subconştient individual şi de aceea sunt variabile.

Spre exemplu, spaţiul poate fi conceput ca fiind tridimensional, plat, ondulatoriu, ca un arc, sau în alte feluri.[3]

Bazându-ne pe fiecare mulţime particulară de categorii

---

[1] *GMSC*, 402; *ŞC*, 199, 211. According to Blaga, Nietzsche argued that the categories are human creations and are influenced by culture(*ŞC*, 164).

2 Blaga was a contemporary of Freud and Jung and interacts with their views on the subconscious. While the existence of a subconcious within the mind is generally taken for granted today, in Blaga's day it was still a controversial issue. Blaga views the existence of the subconscious as a postulate based upon the need to explain observed psychological phenomena. *OS*, 97. Geo Săvulescu shows that the idea of the subconcious developed by Blaga has roots in Plato, Augustine, D'Aquino, Kant and Goethe, see Săvulescu, "Inconştientul, purtător al matricei stilistice", in *Lucian Blaga: Filosofia prin metafore*, 28-40. Vasile Dem. Zamfirescu contrasts Blaga with Freud and Yung in his chapter "Filosofia culturii şi psihoanaliză la Lucian Blaga", in *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A.Botez and A.Firuţă, 271-75. Regarding the stylistic categories, see *ŞC*, 174-76, and ch.9 ("Două tipuri de cunoaştere"); and *GMSC*, ch..5 ("Categoriile abisale"). As Vasile Muscă puts it, with the introduction of the stylistic categories, "Blaga operates a transfer of criticism from the upper level of the conscience, the seat of the cognitive activities the analysis of which preoccupied Kant, to the dark basement of the subconscious, the hearth of creative activity". Vasile Muscă, "Specificul creaţiei culturale româneşti în câmpul filosofiei", in *Lucian Blaga*, ed.Ghişe, Botez, and Botez, 469

[3] *GMSC*, 413.

abisale, subconştientul uman atribuie spaţiului şi timpului amănunte de structură care sunt asemenea, dar ceva mai determinate decât structurile nedeterminate ale spaţiului şi ale timpului în conştienţă.[1]

Categoriile abisale sunt funcţional şi structural diferite de categoriile cognitive.[2] Funcţional, categoriile abisale stau la baza tuturor creaţiilor culturale.[3] Ele formează un complex pe care Blaga îl numeşte „matrice stilistică".[4] Imensul număr de combinaţii posibile ale categoriilor stilistice cu o matrice stilistică individuală, dă socoteală de actuala posibilă pletoră de culturi.[5]

Datorită acestui rol important în formarea culturilor, categoriile abisale sunt categorii constitutive ale substanţei omeneşti, pe când categoriile cunoaşterii dau mai degrabă posibilitatea de integrare a obiectelor în starea de conştienţă.[6] Categoriile cognitive au mai mult de a face cu supraviețuirea şi categoriile abisale au mai mult de a face cu creativitatea. [7]

În mod structural, desfăşurarea categoriilor cunoaşterii sunt neschimbătoare şi universale, pe când detaliile categoriilor abisale sunt variabile şi individuale.[8] Uneori, există un paralelism între categoriile cunoaşterii şi cele abisale, aşa cum se întâmplă cu spaţiul şi cu timpul. Acestea sunt ceea ce Blaga numeşte „dublete orizontice".[9] Cele două categorii ale dubletelor sunt complementare, dar diferă una de alta în amănunte.

---

[1] *OS*, 109.
[2] *GMSC*, capitolul 5, mai ales p. 409.
[3] *FI*, 498.
[4] *GMSC*, 409.
[5] Ibid., 412-13.
[6] *OS*, 133. Gavriliu consideră că categoriile abisale ale subconştientului sunt „cheia de boltă" a întregului sistem filosofic al lui Blaga. Leonard Gavriliu, *Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga*, 148.
[7] *GMSC*, 414.
[8] Ibid., 414.
[9] *OS*, ch.7, "Teoria dubletelor".

Ambele, categoriile cunoaşterii şi cele abisale fac parte din planul MA de a proteja şi de a spori existenţele create. Categoriile cunoaşterii sunt o cale prin care MA pune în acţiune cenzura transcendentă, pe când categoriile abisale sunt înţelesul punerii în mişcare a „frânelor transcendente". Cele două tipuri de categorii lucrează împreună pentru a împlini principiul FA „principiul conservării misterelor".[1]

Matricea stilistică şi componentele sale cheie

Fiecare subconştient uman posedă un buchet de categorii stilistice care vor determina rezultatul efortului pentru creativitate. Grupul acesta de categorii este numit de Blaga „matrice stilistică".[2] O matrice stilistică se defineşte ca un grup sau o constelaţie de factori care împreună determină stilul unei creaţii făcute de o persoană sau de un grup de oameni.[3] Ea este suma tuturor categoriilor stilistice şi influenţa lor asupra creativităţii

---

[1] *FI*, 490, 502-3; *ŞC*, 176 (note de subsol).

[2] În scrierile sale sistematice timpurii privitoare la filosofia culturii, termenul „matrice stilistică" este prezent, iar termenul „câmp stilistic" lipseşte. În lucrările sale sistematice târzii, termenii câmp stilistic şi matrice stilistică sunt folosiţi ca sinonimi, ca în *FI*, cap. 5, „Câmpurile stilistice"; vezi şi *FI*, 420, 485. Ioan Biriş a afirmat că termenul „matrice stilistică" reflectă structura implicată, în vreme ce termenul „câmp stilistic" reflectă modul în care matricea este folosită (note de la Festivalul Blaga, Cluj-Napoca, România, Primăvara 2001). Capitolul lui Liviu Antonesei, „Repere pentru o filosofie a culturii", în *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez şi Botez, 399-411, este un studiu foarte reuşit asupra importanţei conceptului „matricei stilistice" în filosofia culturii a lui Blaga şi asupra influenţelor psihanalizei, morfologiei şi neokantianismului asupra dezvoltării acestui concept.

[3] *OS*, 176.

unei persoane.[1] Această matrice este compusă de patru factori primari şi de un număr nespecificat de factori secundari.[2] Două stiluri creative diferite pot fi separate de puţin, aşa cum deosebirea ar fi numai unul din aceşti factori secundari.[3]

Ideea unei matrici stilistice explică de ce şi cum creaţiile dintr-o anumită cultură particulară au anumite asemănări şi de asemenea, de ce nu sunt identice.[4]

Este, în continuare, ceea ce dă posibilitatea creaţiei să aibă un sens de probă în într-un context.[5] O judecată care spune că o anumită cultură e „lipsită de stil" nu spune nimic altceva decât o indicaţie că sunt diferenţe subtile între matricea creatorului şi critic.[6] Convers, abilitatea unei culturi de a aprecia creaţiile unei alte culturi, poate fi explicată prin elementele pe care le împart în matricile lor stilistice, care pot îngădui o înţelegere reciprocă.[7]

Matricea stilistică este făcută după mediul fizic şi spiritual în care trăieşte o persoană sau o comunitate.[8] Comunitatea Ei sunt, prin natura ei este consevatoare lor conservativi, totuşi: ea este

---

[1] *SC*, 177-78.

[2] În anumite locuri (e. g., *OS*, 177) Blaga înşiruie cinci factori, luând în considerare separat orizonturile spaţial şi temporal ale subconştientului. În alte locuri, el include orizonturile spaţial şi temporal sub titulatura unică de „orizont al subconştientului" (e. g. *OS*, 175). Eu voi urma această ultimă uzanţă în enumerarea mea a celor patru factori.

[3] *OS*, 175.

[4] Ibid., 177, 182-83 ; *FI*, 420-39.

[5] *OS*, 178.

[6] Ibid., 177.

[7] Ibid., 184-185. Capitolul „Interferenţe stilistice" din *FI* se referă la diferitele moduri în care matricele stilistice se raportează unele la altele.

[8] Diaconu şi Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, 218. În capitolul al şaptelea din *Fenomenul originar*, în primul capitol din *Ferestre colorate* şi în ultimul capitol din *OS* Blaga pare să sugereze că impactul mediului fizic asupra matricei stilistice este oarecum limitat.

rezistentă la critică şi la schimbări.[1] Aceasta explică de ce două culturi diferite pot uneori coexista în acelaşi mediu fizic: matricea lor stilistică s-a format într-o perioadă în care culturile erau separate geografic şi, deşi ele nu sunt diferite în aşezarea lor culturală, au rămas cu multe de la vechea lor formaţie culturală.[2]

Este posibil ca un factor care a format o anumită matrice stilistică să se schimbe, ceea ce duce la o schimbare chiar în matricea lor stilistică.[3]

Cele patru componente primare ale oricărei matrici stilistice sunt: 1. Orizontul subconştient; 2. Accentul axiologic; 3. Un sens particular al destinului; şi 4. O particulară năzuinţă formativă.[4] Primul dintre acestea, orizontul subconştientului, se referă la felul particular în care subconştientul unei persoane gândeşte spaţiul şi timpul şi, din cauza asta, forma particulară pe care o ia categoria abisală care marchează aspectele specifice pe care le iau spaţiul şi timpul în creaţiile personale.[5] Sunt posibile o varietate de orizonturi spaţiale. Blaga ne dă exemplele următoare - orizonturile spaţiale ale culturilor particulare: cultura arabă – spaţiu voalat; cultura babiloniană – spaţiu geamăn; cultura chineză – spaţiu rotund; cultura greacă – spaţiu sferic; cultura populară românească – spaţiul ondulat; cultura saxonă – spaţiul infinit, spaţiul tridimensional.[6]

---

[1] *OS*, 179.

[2] Ca un exemplu, Blaga se referă la coexistenţa culturilor saxonă şi română în Transilvania. *OS*, 115.

[3] De exemplu, orizontul temporal al unei matrice anume se poate schimba de la un orizont viitor la un orizont trecut. Acesta este subiectul capitolului „Durata factorilor stilistici", în *FI*.

[4] *OS*, 152ff., 175, 179; *GMSC*, 410.

[5] *OS*, 109, 179; în ce priveşte spaţiul, vezi *OS*, cap. 4 („Cultură şi spaţiu") şi cap. 5 („Între peisaj şi orizont inconştient"); în ceea ce priveşte timpul vezi *OS*, cap. 6 („Orizonturi temporale").

[6] *OS*, 107 (note de subsol), 117.

Până la urmă, sunt posibile trei orizonturi ale subconştientului: trecutul (imaginat ca o fântână arteziană), prezentul (imaginat ca o cascadă) şi viitorul (imaginat ca un fluviu).[1] Uneori, aceste orizonturi se combină sau se acoperă producând un amestec sau o hibridizare a orizonturilor.[2] Orizonturile temporale ale unei culturi se reflectă în construcţiile creative ale acelei culturi, incluzând istoria sa şi craţiile sale metafizice.[3]

Blaga menţionează o particularitate a imaginii europene (şi una naivă ca aceasta) - ideea că există istorii clare ce pot fi înţelese de oricine.[4] Fiecare imagine istorică este o „posibilă perspectivă" care ne poate apărea ca adevărată până la urmă, dacă rezonează cu matricea inconştientă a privitorului.[5] Este astfel cum matricea stilistică devine, pentru Blaga, baza istoriei (aşa cum poate deveni o forţă majoră în istoriografie).[6]

Cea de-a doua componentă a unei matrici stilistice, „accentul axiologic", se referă la o atitudine reflexă a subconştientului ce se supraimpune peste orizontul spaţial şi temporal. De altfel, subconştientul este unit intrinsec cu orizonturile sale şi nu este totdeauna în deplin acord cu ele.[7]

---

[1] Ibid., 120-21.

[2] Ibid., 127.

[3] Primul capitol al *FI* conţine o lungă analiză a interacţiunii dintre matricele stilistice şi istoriografiile diferitelor culturi: egipteană, persană, indiană, chineză, greacă şi cea a Europei medievale şi moderne. *FI,* 354-66.

[4] OS, 127-28.

[5] Ibid., 130.

[6] *FI*, 509. Blaga pune în contrast această parte a filosofiei sale cu cea a lui Hegel, care vede „Ideile" ca fiind fundament al istoriei. Blaga afirmă că întreaga sa teorie a istoriei se concentrează în termenul unic şi flexibil de „câmp stilistic". *FI,* 498.

[7] *OS*, 141. Deşi această sugestie poate suna oarecum ciudat, Blaga afirmă că există numeroase exemple comune de fenomene similare. De exemplu, o persoană este intrinsec legată de ea însăşi, dar aceasta nu implică faptul că acea persoană evaluează în mod pozitiv toate calităţile ei.

Accentul axiologic este o valorare a acestor orizonturi ale subconştientului, o evaluare ce poate fi pozitivă, negativă sau neutră din care rezultă o afirmaţie, o negaţie sau o neutralitate faţă de orizonturile spaţiale sau temporale.

Un orizont particular poate avea diferite sensuri depinzând de accentul pe care-l capătă.[1] Un accent axiologic negativ nu duce la anularea orizontului particular, ci mai degrabă acel orizont e folosit într-un fel negativ în construcţia creaţiilor culturale.[2] Ca un exemplu al accentelor axiologice diferite, Blaga menţionează Europa şi India, ele împart o viziune spaţială similară, dar valori diferite. Ambele au un orizont spaţial care poate fi caracterizat ca un „spaţiu infinit". Cultura europeană are un accent axiologic pozitiv, pe când accentul axiologic al indianului este negativ.

Aceasta duce la producţii culturale foarte diferite, aşa cum se poate vedea în operele lor de artă şi în sistemele lor metafizice. Din accentul european pozitiv rezultă sisteme metafizice ce se bazează pe un domeniu fizic sau care îşi verifică în mod fizic scopurile sale. Din accentul indian negativ rezultă sistemul metafizic care este suspicios faţă de domeniul fizic şi se adresează spre cel spiritual sau îl tratează pe cel fizic ca având în primul rând un alt scop.[3]

A treia componentă a unei matrici stilistice este „sensul destinului", care se referă la atitudinea sau la predispoziţia subconştientului care influenţează cum vede viaţa ca o traiectorie în orizontul subconştientului.[4] Această mişcare permite o înaintare în orizont (pe care Blaga îl consemnează ca atitudine„anabazică"),

---

[1] *OS*, 150.
[2] Ibid., 142.
[3] Ibid., 142-51.
[4] Aici Blaga este din nou forţat să recurgă la un limbaj metaforic pentru a-şi exprima conceptele.

alta care se retrage din orizont (atitudine „catabazică") sau poate fi static („neutru" sau „vegetativ").[1]

Blaga dă unele exemple ale sensului destinului în diferite culturi. Astfel, Europa are următoarele componente ale matricei stilistice: un orizont infinit (spaţial şi temporal), un accent axiologic pozitiv şi un sens anabazic al destinului.[2] India are un orizont infinit (spaţial şi temporal), un accent axiologic negativ şi un sens catabazic al destinului. Conform analizei lui Blaga, nihilismul ar avea un accent axiologic negativ, dar un sens anabazic al destinului.[3] Etiopienii au un orizont infinit şi un sens neutru al destinului, pe care Blaga îl compară cu „existenţa spre moarte" a lui Heidegger.[4]

A patra componentă cheie a matricei stilistice, „aspiraţia formativă", se referă la conduita umană pe care o imprimă formelor interioare personale ale lucrurilor din jurul nostru.[5]

Această conduită poate lua diferite forme în diferite culturi. Blaga notează trei posibile şi distincte forme pe care aspiraţia o poate lua: individualizarea, standardizarea şi elementarizarea.[6]

Prin fiecare din aceste moduri de abordare, în cele pe care ei le folosesc, există o aspiraţie de a revela „adevărul", de a da o imagine prin creativitate lucrurilor, aşa cum sunt în realitate. Fiecare este de părere că abordarea sa este cea mai corectă abordare.[7] La întrebarea dacă încercările lor reflectă realitatea

---

[1] *OS*, 152.
[2] Ibid., 152.
[3] Ibid., 153-54.
[4] Ibid., 154-55.
[5] Ibid., 157.
[6] Ibid., 158: modul individualizant, modul tipizant, modul stihial (elementarizant).
[7] Ibid., 158. Vezi şi Blaga, *FC*, 359.

obiectiv sau reflectă numai un „stil de a gândi" Blaga afirmă următoarele:[1]

În forma individualizantă a aspiraţiei formative ceea ce contează este expresia individului şi a perspectivei individuale. Ca exemple ale aspiraţiei formative individualizată, Blaga dă cultura germană, îi menţionează în special pe Shakespeare, Leibnitz, fizicianul von Pauli, Goethe, Fichte, Kant, Reforma şi deasupra tuturor pe Rembrabdt.[2] În forma standardizată, emfaza este expresia unui element universal al unui tip de fenomen. Cel mai bun exemplu este Platon, cu înscăunarea formei deasupra individualului. Alte exemple includ Renaşterea şi teologia Catolică.[3]

Forma elementară exprimă aspectul conceptual fundamental al unui fenomen. Reduce fenomene de acelaşi tip la expresia lor ideală eliminând variaţiile incidentale şi producând reprezentări ale fenomenului care depăşeşte însăşi obiectele. Exemple ale formei elementarizate includ arta egipteană, cea bizantină şi metafizica bizantină.[4]

Aceste patru componente primare împreună cu nenumărate componente secundare calitative formează matricea stilistică a subconştientului. Matricea stilistică este zarea interioară a subconştientului şi ea funcţionează după normele sale, relativ independentă de starea conştientă. Matricea stilistică este responsabilă de unitatea atitudinilor, a accentelor, şi a aspiraţiilor care disting o cultură de alta şi care dă subconştientului unei persoane legătura sa cu o colectivitate.[5] În continuare, existenţa

[1] *OS*, 161-62.
[2] Ibid., 159-63.
[3] Ibid., 163-64.
[4] Ibid., 164-70. Blaga remarcă faptul că înţelesul unei picturi bizantine este apreciat numai atunci când cineva părăseşte modul obişnuit de observaţie (individualizat sau standardizat) şi o observă din propria sa perspectivă elementarizată. *OS*, 167.
[5] *OS*, 186.

matricilor stilistice sunt un martor al destinului creativ dat umanităţii dependent de MA.[1]

Filosofia culturii şi epistemologia lui Blaga

Filosofia culturii propusă de Blaga are un impact direct asupra epistemologiei sale. Conform analizei lui, sunt două feluri de cunoaşteri: tipul I de cunoaştere (paradisiacă) şi tipul II de cunoaştere (luciferică). Tipul I de cunoaştere măreşte cantitativ cunoştinţele noastre, prin reducerea numerică a misterelor existenţei, adăugând noi fapte cunoaşterii umane. Ea utilizează categoriile cunoaşterii. Tipul II de cunoaştere măreşte cunoaşterea în mod calitativ, prin adâncirea înţelegerii unui mister al obiectului de cunoscut. Această adâncire a înţelegerii implică construcţii creative care aduc explicaţii teoretice fenomenului urmărit. Deoarece toate actele creative sunt influenţate de matricea stilistică, aceste acte ale cunoaşterii de tip II sunt şi ele la fel influenţate. Ele operează prin aplicarea ambelor grupe de categorii, cele ale cunoaşterii şi cele stilistice (abisale).

Tipul I de cunoaştere este limitat de cenzura transcendentă prin categoriile cognitive. Categoriile abisale nu influenţează tipul I de cunoaştere.[2] Tipul II de cunoaştere este limitat de ambele, de cenzura transcendentă şi de „frânele stilistice", categoriile abisale.

Totuşi, orice fel de cunoaştere achiziţionează prin tipul II de cunoaştere legătura sa culturală.[3] Categoriile abisale pot funcţiona în mod pozitiv şi negativ în cunoaştere şi aceste două funcţii sunt legate intrinsec.

---

[1] *GMSC*, 414.

[2] Aceasta nu implică faptul că tipul I de cunoaştere nu este interpretativă – toată cunoaşterea umană a acestei lumi este interpretativă, chiar şi tipul I de cunoaştere, care interpretează în funcţie de categoriile cognitive. *ESM*, 657.

[3] *ŞC*, 199, 211.

Ele funcţionează ca un mediu structural în vederea revelării misterului şi ca o limită pentru această revelaţie („frânele stilistice"). De aceea, categoriile abisale conduc oamenii ca, în acelaşi timp, să creeze şi previn ca nu cumva creativitatea umană să câştige o adecvare absolută a cunoaşterii.[1]

Corespunzător celor două tipuri de cunoaştere şi celor două tipuri de limite ale cunoaşterii, sunt două definiţii ale adevărului care izvoresc din filosofia culturii scrisă de Blaga. În tipul I de cunoaştere, adevărul rezidă într-o relaţie de corespondenţă între idee şi realitate.[2] Aceasta numeşte Blaga „adevărul natural". Acest tip de adevăr implică aplicarea categoriilor cunoaşterii la datele empirice. Deoarece categoriile cunoaşterii nu sunt influenţate de cultură, „adevărul natural" nu este nici el influenţat de cultură.[3]

Ceea ce pe de altă parte, judecăm ca fiind adevărat în tipul II de cunoaştere, este relativ la matricea stilistică pe care fiecare o purtăm. Ceea ce judecăm ca fiind adevărat nu depinde numai de criteriile logicii şi ale intuiţiei concrete. Totul implică stilul, cultura, şi un sentiment de rezonanţă între propoziţii şi subiectul de cunoscut.[4] Judecăţile şi aprecierile care se referă la adevărurile „construite", vor varia în acord cu felul în care matricile stilistice ale oamenilor variază, de la regiune la regiune, de la epocă la epocă.[5] Aceasta se petrece deoarece ceea ce este judecat nu este relaţia dintre o idee şi (presupoziţie) o realitate observabilă, ci o relaţie între o idee care este un construct şi o realitate pe care o

---

[1] *FI*, 492-94.

[2] „ecuaţie între idee şi realitate" (*GMSC*, 417). Blaga este foarte conştient că această definiţie pune o problemă criteriologică, aşa cum s-a arătat în capitolul precedent.

[3] *GMSC*, 417-18. Ambele tipuri de cunoaştere încearcă să reveleze misterul. Primul face acest lucru în manieră cognitivă care este subiectul unor limite specifice, iar cel de-al doilea face acest lucru într-o manieră cognitiv-constructivă care este subiectul şi altor limite. *GMSC*, 447, 449ff.

[4] *GMSC*, 417-18; vezi şi *ŞC*, 180.

[5] *GMSC*, 418.

cunoaştem ca fiind ascunsă. Faptul că realitatea este ascunsă, cere o natură constructivă a ideii. Natura constructivă a ideii implică incorporarea culturii (atât timp cât toate aceste construcţii sunt culturale conform analizei lui Blaga). Încorporarea culturii implică folosirea categoriilor stilistice, atât timp cât aprecierea/evaluarea ideii stă în construcţia ei.

Tipul II de cunoaştere are nevoie de cultură în judecăţile de adevăr, ceea ce implică ajungerea undeva mai departe decât filosofia. Chiar ştiinţa poate fi influenţată de această concepţie atât timp cât ipotezele şi teoriile ştiinţifice sunt construcţii care implică tipul II de cunoaştere.[1] Cât de departe înţelegea Blaga aceasta este revelat de afirmarea sa iniţială „fizica nouă ... este mai mult expresia al felului nostru de a gândi şi de stilul nostru, decât reflectarea unei realităţi obiective".[2] Mai departe, el argumentează că dominarea unui mod de cunoaştere faţă de altul în ştiinţă, înlocuirea unui mod de a gândi cu celălalt , este un argument al importanţei pe care o are stilul ca un factor în schimbările din ştiinţe.[3]

Ambele tipuri de cunoaştere, I şi II, operează folosind categorii. Ambele grupuri de categorii ajută şi limitează cunoaşterea. Pe acest drum ambele tipuri de categorii lucrează împreună pentru a împlini principiul MA „principiul conservării misterelor."[4]

---

[1] Ibid., 417-18. O discuţie scurtă dar folositoare asupra scrierilor lui Blaga de filsofie a ştiinţei şi culturii se regăseşte în articolul lui Mircea Flonta „Analiza culturală a cunoaşterii pozitive", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A. Botez şi A. Firuţă, 257-60.

[2] *ŞC*, 160-61. Vezi şi Angela Botez, „Câmpul stilistic şi evoluţia ştiinţei", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, ed. A. Botez şi A. Firuţă, 261-66, unde Botez compară filosofia ştiinţei a lui Blaga cu cea a lui Thomas Kuhn şi a altor gânditori recenţi.

[3] *ESM*, 685.

[4] *FI*, 490, 502-3; *ŞC*, 176 (note de subsol).

Filosofia culturii şi metafizica lui Blaga

Filosofia culturii lui Blaga coincide cu metafizica sa. Sistemul metafizic construit de Blaga presupune existenţa unui singur izvor al tuturor celorlalte existenţe, un izvor care a creat Cosmosul în aşa fel încât să realizeze ambele, să creeze şi să păstreze creaţia sa. Acest izvor a creat umanitatea cu o abilitate specifică şi limitează ambele, atât motivul cât şi îngăduinţa, de apropiere a misterului dar, de asemenea, previne umanitatea de a elimina misterul.[1]

Filosofia culturii elaborată de Blaga dezvoltă un instrument pe care ordinatorul Cosmosului îl poate folosi pentru a-şi îndeplini scopurile. Acest instrument este stilul sau cultura în înţelesul unei colecţii de factori stilistici. Cultura este cheia perpetuării actului creativ al MA prin oameni, pentru că esenţială pentru creativitatea umană este cultura.

Cultura este o cheie şi pentru păstrarea creaţiilor, pentru că previne cu acurateţe revelarea misterului prin actele creative ale umanităţii care (după Blaga) pot pune în pericol Cosmosul permiţând un rival al cunoaşterii MA. MA se protejează singur de posibilitatea rivalităţii umane prin limitarea stilistică a actelor umane revelatorii („oprindu-le" sau „înfrânându-le"). MA a prevenit o posibilă rivalitate, creând umanitatea în aşa fel încât aceasta acordă o valoare pozitivă stilului chiar văzându-i limitele impuse de Creator (Blaga numeşte această tactică „conversie transcendentă").[2] După metafizica lui Blaga, cultura este o

[1] MA foloseşte categoriile cognitive pentru a limita cunoaşterea şi categoriile stilistice pentru a limita construcţia. Atunci când umanitatea încearcă să străpungă misterul, se întoarce spre imediat, dar acest drum este blocat de cenzura transcendentă. Astfel, umanitatea se întoarce spre constructiile creative, dar acest drum este blocat de frâna stilistică. Prin urmare, umanitatea nu reuşeşte niciodată să străpungă în mod complet misterul. În acest fel umanitatea îşi menţine starea sa permanent creativă. *GMSC*, 450-51.

[2] *DD*, 179 and *AV*, 631-32.

valoare pozitivă dar este, în acelaşi timp, o limită necesară şi utilă asupra revelării misterului de către oameni.

Categoriile stilistice au o funcţie dublă, una pozitivă şi „frâne". Această dualitate, pozitivă/negativă alimentează creativitatea – spiritual, mitic, religios, filosofic, stiinţific şi artistic.[1] Mulţimea limitelor impusă umanităţii este un dublu motiv de dezamăgire şi de bucurie: prima datorită impotenţei şi faptului că toate creaţiile umane sunt trecătoare, ultima pentru că există un anumit succes chiar cu un acces limitat faţă de absolut.[2]

Această relativitate pe care cultura o impune tuturor creaţiilor umane are probabil un efect neplăcut de a izola umanitatea faţă de absolut, dar Blaga afirmă că în acelaşi timp îi dă umanităţii o demnitate deasupra oricărei comparaţii.[3]

Cultura este, mai mult ca orice altceva, cea care face diferenţa între umanitate şi oricare alte vieţuitoare, este esenţială întregii umanităţi.[4] O „mutaţie ontologică" a pornit în acel moment în care umanitatea a început creaţiile culturale. Această mutaţie a transformat umanitatea dintr-un animal într-o formă superioară de existenţă.[5] În momentul în care umanitatea a început să trăiască conştientă şi cu dorinţa de a penetra misterele, umanitatea a părăsit, figurativ, grădina Edenului şi a devenit ceea

[1] *FI*, 510.
[2] Ibid., 493, 503.
[3] Ibid., 293, 467 („destinul tragic şi măreţ"); *GMSC*, 459.
[4] *GMSC*, 441, 442. Blaga notează că, cultura este cel puţin la fel de esenţială pentru umanitate aşa cum este forma fizică umană (*GMSC*, 443) şi că aceasta este un *sine qua non* al umanităţii (IBID., 446). El insistă că nici o altă formă de viaţă animală nu creează cultură şi că acest fenomen face umanitatea unică în lume. Vezi *GMSC*, cap. 11, „Singularitatea omului".
[5] *GMSC*, 444-45, 353. Blaga susţine că sunt mai multe forme de existenţă în univers (el înşiră materia inanimată, planta, animalul şi omul) şi, prin urmare, apariţia acestui nou mod de existenţă este foarte importantă.

ce Blaga numeşte „omul luciferic”.[1] Până la acest punct, umanitatea era incomplet umană – cu începerea vieţii în orizontul misterului şi pentru revelaţie, de acolo apărând şi categoriile stilistice în structura umanităţii, umanitatea a devenit completă.[2]

Beneficiul practic revendicat de filosofia culturii propusă de Blaga

Un beneficiu practic al filosofiei culturii propusă de Blaga este că îmblânzeşte o serie de explicaţii aduse unor probleme perene ce deranjează. De exemplu, dă explicaţia originii stilului. Două puncte de vedere asupra originii stilului sunt larg acceptate.

Se presupune deseori că un stil particular este iniţiat de un individ şi apoi alţii îi imită stilul producând o lărgire a lui. Convers, este uneori afirmat că un stil există independent faţă de oricare individual, dar se impune el însuşi asupra indivizilor.[3] Blaga respinge aceste ambe aprecieri.

Împotriva primului punct de vedere el afirmă că pictura expresionistă, psihologia lui Bergson şi fizica lui Mach, reflectă toate un acelaşi stil fundamental, deşi ei erau ignoranţi fiecare de ceea ce celălalt lucra, deci imitaţia nu poate fi o explicaţie de felul cum au reuşit să împartă acelaşi stil.

Teoria lui Blaga a matricei stilistice subconştiente poate explica totuşi, destul de uşor, acest paralelism: faptul că acelaşi stil poate apărea în operele unor oameni cu aceeaşi cultură care nu sunt conştienţi unii de alţii de operele lor, se datorează matricei stilistice pe care o împart. Diferenţele în operele lor se explică

---

[1] *FI*, 496 (*omul luciferic*). Blaga susţine folosirea acestui fel de mituri în exprimarea propriilor idei la paginile 456-57, în *GMSC*.

[2] *FI*, 498.

[3] Blaga afirmă că cea de-a doua perspectivă este o dezvoltare a unei perspective hegeliene asupra unuia dintre atributele Ideii. *OS*, 181.

prin variaţiile între categoriile particulare şi secundare ale matricei stilistice pentru fiecare individ.[1]

În mod similar, teoria stilului lui Blaga iluminează şi natura relaţiei între un individ şi un grup colectiv. Problema implică întrebări ca acestea: Care este relaţia dintre un individ şi colectivitatea din care face parte acesta? Ce caracterizează faptul că un individ aparţine unei colectivităţi mai mult decât alteia? Ce deosebiri sunt între colectivităţi? De ce sunt diferenţe între indivizii aceluiaşi grup? Este un grup, un colectiv, o reală unitate sau nu este nimic altceva decât o colecţie de indivizi, această colecţie fiind ceea ce existtă în mod real? Sau indivizii sunt mai mult exponenţii unui grup şi grupul este cel ce există realmente?

Blaga revede şi refuză soluţiile propuse de romantism, de pozitivism şi de naturalism. Soluţiile sale parţiale la problema (el ne garantează că sunt şi alte aspecte adăugate celor stilistice) privind colectivităţile şi comunităţile de indivizi cu un complex de categorii abisale pe care le împart (o matrice stilistică comună).[2]

Individul, în viziunea lui Blaga, are categorii comune dar şi unele unice adiţionale care sunt numai ale individului. În mod particular, persoanele individuale pot să respingă unele categorii care ar putea fi comune unui grup de individualităţi. Totuşi, individul nu este mai mult un component al unei colectivităţi aşa cum nici comunitatea nu este o conglomeraţie de indivizi. Văzut prin lentilele filosofiei culturii ale lui Blaga, deosebirile caracterisice şi „asemănările familiale" atât ale indivizilor, cât şi ale grupurilor nu par văzute ca un rezultat al unui aspect sau al altuia (nu dintr-una sau din alta) ca fiind o „existenţă reală", ci mai degrabă ca nişte categorii abisale comune sau care nu sunt comune.[3]

---

[1] *OS*, 181-83.
[2] *GMSC*, 439.
[3] Ibid., 437-38-9 ; *OS*, 184ff.

Această explicaţie a relaţiei dintre indivizi şi comunităţi conduce la elucidarea unor probleme cum ar fi problema comunicaţiei interculturale. Întrebarea dacă vom putea să ridicăm barierele culturale şi să avem comunicare interculturală efectivă nu este una nouă.[1] Mulţi au argumentat că problema comunicării interculturale este sortită de a duce la neînţelegeri. Blaga consideră ca evident faptul că nu este cazul pentru aşa ceva. El argumentează că orice element care acoperă două matrici stilistice diferite ajută la comunicarea între aceste matrici. El afirmă că unele puncte comune pot fi suficiente nu numai la comunicarea între două, ba chiar face posibilă influenţarea unei culturi prin alta şi „contaminarea" unei culturi de alta.[2]

Un beneficiu mai îndepărtat al filosofiei culturii a lui Blaga, în particular punctul său de vedere asupra zădărnicirii aspiraţiei omului faţă de transcendent, este ceea ce conferă înţelesuri asupra relativităţii tuturor producţiilor umane. Aceste creaţii umane au totdeauna un scop finit, o durată limită şi un succes atenuat care este adesea văzut ca un defect, o deficienţă. Filosofia culturii propusă de Blaga aduce o explicaţie a acestor „neajunsuri" care arată valoarea lor şi îndepărtează condamnarea lor. Aspiraţia umanităţii spre transcendent este lăudabilă şi nereuşita de a găsi un scop este rezultatul unor factori importanţi care sunt deasupra posibilităţii de întindere (înţelegere) a umanităţii.[3] Creaţia umanităţii făcută de MA, care conduce la o dorinţă de nesăturat

---

[1] Blaga notează că Spengler face parte dintre aceia care cred că orice comunicare inter-culturală are ca rezultat neînţelegerea. El afirmă că Spengler a făcut ceva mai puţin decât o transpunere a metafizicii lui Leibniz într-o filosofie a culturii, făcând culturile comparabile cu monadele fără ferestre şi, prin urmare, incomensurabile. *OS*, 184-85.

[2] *OS*, 185.

[3] Această filosofie a fost, probabil, pe placul lui Blaga însuşi, al cărui efort de a ajunge la Dumnezeu sau de a cuprinde înţelesurile ultime ale universului este reflectat atât în poezia, cât şi în filosofia sa, aşa cum explică Keith Hitchins în

faţă de transcendent este, după filosofia culturii lui Blaga, expresia grijii pe care MA o are faţă de creaţie.[1]

introducerea sa la traducerea făcută de Branda Walker, *Complete Poetical Works of Lucian Blaga*, 45-48.

[1] *GMSC*, 452.

7

FILOSOFIA RELIGIEI LA BLAGA

Introducere: izvoare şi metodă

Religia şi temele religioase sunt prezente în lucrările lui Blaga. Cele mai importante analize filosofice ale religiei ca un fenomen se găsesc în două cărţi: *Gândire magică şi religie* şi *Curs de filosofia istoriei.* Prima este o parte a celei de a treia trilogii ale lui Blaga, Trilogia valorilor (volumul 10 din *Opere).*[1] Următoarea este bazată pe un manuscris al unui curs pe care Blaga l-a ţinut la Universitatea din Cluj, în 1940. A fost publicat postum ca un singur volum în 1994.

GMR este cel mai important izvor pentru filosofia religiei la Blaga. Conţine discuţii despre o varietate de fenomene religioase, analize ale aspectelor esenţiale ale religiei cu o privire spre cum să definim religia şi cu o analiză a relaţiei dintre religie şi cultură.[2] *Cursul de filosofia religiei* este mult mai puţin important ca izvor care să conţină exegeze a mai multor diferite religii cu o relativ

[1] *GMR* a fost iniţial publicată în două volume, *Despre gândirea magică* (1941) şi *Religie şi spirit* (1942).

[2] *GMR* conţine capitole despre religiile indiene, religiile chineze, religia persană, religiile greceşti, diverse forme ale islamului, creştinism (inclusiv mistica creştină), experienţa mistică pusă în contrast cu credinţa obişnuită, Kierkegaard si Goethe.

redusă completare ale ideilor filosofice personale.[1] Scrierile lui Blaga asupra metafizicii, a epistemologiei şi a filosofiei culturii conţin, de asemenea, materiale care reflectă ideile sale asupra filosofiei religiei.[2] În fond, filosofia sa a religiei poate fi văzută ca un corolar la metafizica sa şi la filosofia culturii. Unele capitole ale lucrării sale timpurii *Daimoniaon* sunt, de asemenea, de un anumit interes.[3]

În capitolul introductiv din *CFR*, Blaga descrie metoda pe care o foloseşte în a sa filosofie a religiei. După propria sa mărturie, modul său de abordare este de a expune doctrinele religoase şi felul vieţii religioase, din diverse epoci istorice şi din variate sfere culturale, ca o bază necesară pentru a proceda la analiza filosofică a fenomenului religios ca atare.[4] El a divizat filosofarea sa despre religie în trei paşi: 1. O examinare şi o expunere a unei largi varietăţi de forme religioase cu o subliniere a aspectelor care interesează în studiul filosofiei religiei; 2. O analiză filosofică a datelor culese din pasul anterior care vor conduce la o definire a religiei şi la rudimentele unei filosofii a religiei; şi 3. O discuţie despre religia populară românească văzută în lumina propunerilor sale privind filosofia religiei.[5] Această

---

[1] *Curs de filosofia religiei*, ed. Dorli Blaga, Christu Nastu şi G. Piscoci Danescu (Alba Iulia and Paris: Editura Fronde, 1994), citată mai departe ca *CFR*, conţine capitole despre religia Rig-Vedică, brahmanism, reîncarnare, budism, jainism, Sankhya, Yoga şi Vedanta, taoism, Confucius, religia babiloniană, iudaism, zoroastrism, maniheism, mitologia greacă, Plotin si neoplatonism, creştinismul timpuriu, Origen, Pseudo-Dionisios, Meister Eckhart, islam, Goethe, Kierkegaard, teologia dialectică (Schleiermacher şi Barth), Nietzsche şi misticism.

2 Vezi mai ales *DD* şi *CT* (metafizica); *ED* şi *CL* (epistemologia); şi capitolul 10 din *OS*, anumite capitole din *SM*, şi capitolele 3, 9, 10 şi 11 din *GMSC* (filosofia culturii).

[3] Acestea includ capitolul final care conţine o discuţie asupra unor aspecte ale gândirii lui Paul Tillich.

[4] *CFR*, 12; vezi şi *GMR*, 429-30.

[5] *CFR*, 13.

procedură de bază este aplicată în ambele cărţi, *GMR* şi *CFR.* La ultima găsim o investigare extensivă a religiilor aşa cum sunt descrise la primul pas, dar numai un mic capitol de analiza tipului descris la al doilea pas. Pasul al treilea nu este urmărit în mod semnificativ în aceste două lucrări, dar el este atins în *SM.*

Se poate vedea că abordarea filosofiei religei are, la Blaga, o semnificativă bază empirică.

Fără îndoială, dacă citim scrierile lui Blaga se poate avea o impresie clară că direcţia principală ce acoperă exegeza sa religioasă este viziunea sa metafizică. Modul de abordare a filosofiei religiei este de a examina în mod empiric o categorie de fenomene religioase, în scopul de a arunca o lumină asupra anumitor observaţii care ar putea integra religia în metafizica sa, în filosofia sa a culturii. Ceea ce el găseşte în mod empiric, susţine această mişcare filosofică.

În adaos la justificarea interpretării sale empirice a filosofiei religiei, opiniile lui Blaga se bucură, de asemenea, de o susţinere prin coerenţă şi pragmatism. Interpretarea pe care Blaga o dă religiei face din aceasta o parte integrantă a interpretării unite a experienţei umane şi face din filosofia religiei un membru al sistemului său filosofic. În mod pragmatic, abordarea filosofiei religiei făcută de Blaga este susţinută de faptul că filosofia sa dă socoteală de ambele, de diversitatea şi de asemănările care sunt de găsit în acest larg spectru religios şi pe care filosofia lui le ajută să poată stabili sau evalua religia ca un fenomen şi s-o facă în cele din urmă într-o formă care are un punct de vedere filosofic şi religios nepărtinitor.[1]

Cu toate că încărcătura scrierilor lui Blaga pe tema filosofiei religiei stă în descrierea şi analiza fenomenului religios actual, această analiză a filosofiei religiei prezentată aici va ţinti la

[1] Ibid., *CFR*, 12.

aspectul sistematic a filosofiei sale şi a problemelor legate de ea.

Aceasta a dus la faptul că analiza desfăşurată de Blaga fenomenului particular religios este interpretabilă ca un argument în favoarea sistemului lui Blaga, decât un scop în sine.

Definiţia religiei

Scopul lui Blaga, căutând o definiţie a religiei este de a fi în acord cu fenomenele empirice care, în mod convenţional, au fost numite „religioase" şi cu concluziile precedentului său sistem filosofic.[1]

El discută şi respinge definiţia dată de Scleiermacher religiei ca un sentiment de dependenţă necondiţionată faţă de absolut, atât timp cât sunt religii (cele mai importante fiind Buddhismul şi Taoismul) la care lipseşte un astfel de sentiment spre absolut sau un sentiment al dependenţei de un absolut.[2] A respins definiţiile date de Max Scheler şi de Paul Tillich, atât timp cât primul are o descriere poetică si următorul se apropie de metafizică.[3] A discutat şi problemele legate de explicaţia religiei de către psihanaliză, date de Freud şi de alţii, dând o listă cu patru calităţi ale religiei care o disting de alte fenomene psihologice.[4]

---

[1] *GMR*, 467.

[2] Ibid., 467-68.

[3] Blaga, *GMR*, 469. Blaga dă religiei aceeaşi definiţie ca Scheler, care se regăseşte în lucrarea acestuia, *Vom Ewigen im Menschen*: „Prin capacitatea actului religios natural, în şi prin tot ceea ce o persoană umană observă, gândeşte şi trăieşte ca existând şi existând ca atare, îi este, în principiu, revelată o Fiinţă ... care are cel puţin două caracteristici esenţiale: există în mod absolut şi este sfântă". El redă şi definiţia lui Tillich: „religia este orientarea către necondiţionat", din lucrarea acestuia intitulată *Religionsphilosophie*.

[4] Blaga pretinde că, împotriva concluziilor multor psihanalişti, caracteristica fundamentală a religiei (tendinţa spre auto-integrare şi/sau auto-depăşire în corelaţie cu elementele ultime ale misterului existenţial) este absolut normală pentru oameni. *GMR*, 476-77.

Definiţia dată de Blaga afirmă următoarele: "Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu toată existenţa, dar mai ales în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial în genere, pe care omul şi le revelează sau şi le socoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică."

Capacitatea de autototalizare ca şi cea de auto-depăşire au fost descrise ca limita inferioară şi cea superioară a religiozităţii.[1] Auto-totalizarea aduce aproape revelarea finală folosind toate facultăţile şi toate aptitudinile umane, cele cognitive, emoţionale, volitive, intuitive şi imaginative, folosidu-le în încercarea de a revela transcendentul. Religia care se auto-depăşeşte, pe de altă parte, încearcă să depăşească aceste aptitudini inerente facultăţilor şi aptitudinilor umane. Totuşi, Blaga nu dă un anumit exemplu de religie auto-totalizatoare, dar el discută misticismul, ca un exemplu de auto-depăşire religioasă.

Cele mai multe dintre actualele practici religioase cad undeva între aceste două extreme.[2]

Fraza „corelarea ideală cu ultimele elemente ... ale misterului existenţial" poate sugera că, prin religie, umanitatea reuşeşte să se caţere spre transcendent. Dar nu aceasta a fost intenţia lui Blaga

[1] GMR, 470. As Tănase points out, this definition is liable to be viewed as unacceptable by many religious parctitioners, since it seems to humanize and secularize religion; Tănase, *Lucian Blaga: Filosoful poet, poetul filosof,* 142.

[2] Blaga nu spune explicit ce înţelege prin limitele „superioară" şi „inferioară". Mircea şi George Flonta au sugerat că Blaga s-ar putea referi la faptul că auto-integrarea, limita inferioară, este minimul religiozităţii; că dacă auto-integrarea nu există, religiozitatea nu există. Limita superioară a religiozităţii, potrivit acestei interpretări a termenilor lui Blaga, este punctul culminant al experienţei religioase atins numai de puţini (George Flonta, e-mail către autor, 17 septembrie, 2003). O interpretare alternativă este aceea potrivit căreia Blaga intenţionează să spună că auto-integrarea este cea mai naturală şi pământeană formă de religie, în vreme ce auto-depăşirea este forma cea mai nelumească şi celestă.

şi asta o ştim de la următoarea reafirmare a tuturor revelaţiilor misterelor existenţiale care se petrec sub şi prin construcţii stilistice. Imediat după ce a dat această definiţie, Blaga reiterează schema sa metafizică, schemă după care umanitatea există în orizontul misterului şi pentru revelarea a tot ce se poate căpăta, idee după care orice încercări umane de a revela misterul sunt limitate în acţiunea sa de stil şi deci nu toate îşi ating ţelul.[1]

După Blaga toate religiile sunt construcţii şi sunt obiectul unor determinanţi stilistici. El trage această concluzie nu numai pe baza a ceea ce dictează sistemul său filosofic, dar şi pe baza analizei sale empirice a lumii religioase, analiză ce indică faptul că toate religiile sunt influenţate de factori culturali/stilistici.[2]

Blaga se referă la „corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterelor existenţiale" ca la o stare de reciprocitate care există între elementele subconştiente care influenţează procesul de auto-totalizare şi de auto-depăşire şi de felul în care umanitatea relevă misterul ultim în religie.[3] După teoria sa, religia este o creaţie umană, dar umanitatea este şi ea modelată şi structurată prin religie. Influenţele sunt reciproce pentru că umanitatea şi religia se potrivesc una cu alta. Datorită acestei reciprocităţi, orice creaţie metafizică sau mitică a unei religii corespunde (mai mult sau mai puţin) cu fiinţa care a creat umanitatea dar, în acelaşi timp având tendinţa de a-l modela pe creator cu propria imagine.[4] După Blaga, această reciprocitate este de o importanţă neobişnuită pentru înţelegerea religiei.[5]

---

[1] *GMR*, 472.
[2] Ibid., 470.
[3] Ibid., 471.
[4] Acest lucru este explicat şi în Codoban, „Un Blaga ignorat: Filosoful religiei", 377-78.
[5] *GMR*, 473-74.

Categorii abisale specifice care pot structura religiile particulare variază de la regiune la regiune, de la epocă la epocă şi de la popor la popor. Totuşi, fiecare religie este unică. Niciodată n-au împărţit toate anumite elemente centrale care se reflectă chiar în însăşi definiţia religiei.[1] Definiţia religiei dată de Blaga este, după propria sa accepţie, „algebrică", asta însemnând că permite particularităţile religiei (elementul stilistic) să varieze de la o religie la alta, în timp ce îşi menţine neschimbat aspectul central al substanţei religioase (auto-totalizare/auto-depăşire în corelaţie cu misterul).[2]

Religie şi cultură

Uneori se gândeşte că religia nu este o parte a culturii sau nu este influenţată de cultură. Se presupune că religia este produsă direct de Dumnezeu sau că revelaţia divină fereşte religia de influenţa culturii. Blaga aduce argumente (nenumărate şi repetate) că religia este influenţată de cultură şi că religia însăşi este un rezultat al creaţiei umane.[3]

---

[1] Eminentul teolog ortodox român Dumitru Stăniloae l-a criticat pe Blaga pentru că a afirmat că stilul/cultura sunt mai fundamentale pentru umanitate decât religia (Stăniloae, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie*). Această critică s-ar putea să se facă vinovată de faptul de a trece cu vederea peste reciprocitatea dintre creaţiile religioase umane şi stil. Această reciprocitate pare să indice că religia şi stilul se influenţează unul pe altul, ceea ce de fapt concordă cu filosofia culturii a lui Blaga. În câteva locuri Blaga indică faptul că religia este una dintre expresiile fundamentale ale sufletului omenesc (vezi, de pildă, *GMR*, 505). Nu fenomenul religiei este relativ din punct de vedere cultural, ci mai degrabă forma particulară pe care acest fenomen o ia într-un cadru anumit. (Pentru un argument similar , vezi Tănase, *Lucian Blaga*, 143).

[2] *GMR*, 475.

[3] Ibid., 475, 480-81.

Acesta este unul din motivele importante de ce un număr mare de capitole în scrierile sale asupra filosofiei religiei sunt dedicate descrierii de variate religii.

Descrierile sale fac lumină asupra felului în care fiecare religie este, în cele din urmă şi măcar parţial, un produs al culturii în care se află.[1]

Blaga argumentează faptul că misticismul este forma experienţei religioase cea mai lipsită de influenţele culturale, deoarece experienţa mistică se presupune că implică experienţa directă a transcendentului sau chiar o stare de unitate cu transcendentul.[2] În scopul de a descoperi dacă o experienţă religioasă este posibil să nu fie legată de medierea culturală, el a analizat o varietate de forme de misticism incluzând neoplatonismul, sufismul, misticismul brahmanic şi creştin, ca şi cazuri specifice de misticism la Lao-tzu în răsărit şi Dionisie Psudoareopagitul, Meister Eckehart, Confesorul Maximus, Pascal în apus.[3]

Blaga nu a pus sub semnul întrebării autenticitatea experienţei mistice, dar s-a întrebat dacă sunt nişte experienţe

---

[1] La pagina 352 din *GMR* Blaga susţine că religia, la fel ca orice altă creaţie culturală, este întotdeauna sub influenţa categoriilor stilistice, indiferent cât de complexă sau intelectuală este această religie. Chiar şi religia extrem raţionalistă a lui Kant este subiect al formaţiei stilistice (*GMR*, 475). Vezi şi *GMR*, 488.

[2] *GMR*, 447-48. Cea mai mare parte din această sarcină este realizată în *GMR* şi *CFR*, dar la pagina 390 din *FI* Blaga discută despre influenţa mitologiei antice asupra creştinismului popular românesc. La pagina 171 din *OS* el se referă la influenţa religiei asupra categoriei abisale pe care el o numeşte „aspiraţie formativă".

[3] La începuturile carierei sale, unii erau de părere că Blaga nutrea tendinţe mistice. El însuşi admite că a folosit stilul mistic ca un instrument al poeziei sale, dar scrierile sale filosofice asupra misticismului dovedesc faptul că nu este un mistic. Această teză este susţinută mai pe larg în Munteanu, „Lucian Blaga: Metafizician al misterului şi filosof al culturii", 205.

nealterate ale absolutului.[1] El a specificat faptul că a nu fi afectată de cultură, pentru o experienţă mistică, ar trebui cu necesitate să fie acosmică şi supraistorică. Starea extatică şi uniunea revendicată cu Dumnezeu, pe care Blaga le vede ca exprimând marca unui stil a culturii din care face parte, nu pot fi exemple ale evadării istoriei în Absolut.[2] Totuşi, conclude Blaga, ele nu sunt o excepţie a naturii istorice a existenţei umane ci, mai degrabă, sunt cea de pe urmă şi parţială dintre creaţiile umane.[3]

Religie şi metafizică

Schiţa generală a filosofiei religiei lui Blaga poate fi anticipată de oricine este familiarizat cu viziunea sa metafizică. După această viziune, întregul existenţei este rezultatul unei singure cauze pe care Blaga o numeşte Marele Anonim (MA) şi Fondul Anonim (FA). Această primă cauză a aranjat creaţia sa în aşa fel încât ambele să fie păstrate, creaţia originală şi creaţia perpetuă care a urmat. Două dintre strategiile principale folosite pentru a împlini aceasta sunt „cenzura transcendentă" şi „frânele stilistice". Primele limitează capacitatea de a cunoaşte ale fiinţelor create, pe când cea de a doua limitează capacitatea lor creativă.

Umanitatea este vârful creaţiei şi are capacitatea de cunoaştere şi de creaţie mai mare decât orice altă specie creată. Cele mai notabile atribute care disting umanitatea de alte forme create de viaţă sunt aspiraţia de a revela transcendentul şi dorinţa

---

[1] *GMR*, capitolele 18, 19, şi 20 şi pp. 415-16, 373, 387ff, 431-37; *FI*, 503 şi *GMR*, 493-94. Blaga îi mai menţionează şi pe Sf. Francisc de Assisi, Sf. Tereza de Avila, Sf. Catherine de Sienna şi Sf. Ioan al Crucii. Blaga, *GMR*, 492.

[2] *GMR*, 426. La un anumit moment Blaga chiar spune că uniunea enstatică cu Dumnezeu nu se poate petrece decât prin auto-amăgirea misticului, deoarece nu există permeabilitate între umanitate şi MA.

[3] *FI*, 503; *GMR*, 373, 417, 439.

de a crea. Totuşi, chiar şi capacitatea de creaţie şi cea de cunoaştere depind de frânele transcendente şi de cele stilistice. MA a pus limite umanităţii pe drumul sau în scopul de a proteja propria sa supremaţie, în scopul natural al creaţiei şi în scopul perpetuării propriei sale activităţi creative prin creaţiile sale.

Religia este manifestarea umană care conduce la revelaţie şi la creaţie. Astfel, este supusă cenzurii transcendente şi frânelor stilistice. Aceasta limitează eficacitatea încercărilor umane, ceea ce face necesar ca religiile să rămână creaţii relativ culturale care aspiră la transcendent, decât să câştige statutul supraistoric de a revela ultima realitate.[1] De aceea, orice religie este relativă, ca orice altă manifestare culturală şi poartă marca izolării de absolut produsă de cenzura transcendentă şi poate fi văzută în mod pozitiv ca un semn al destinului suprem al umanităţii de a se strădui să reveleze misterul. Mai departe, se poate spune că religia este pozitivă prin aceea că este un răspuns la nevoile interioare permanente ale fiinţei umane.[2] În acord cu Blaga, religia rămâne una dintre manifestările perene ale spiritului uman pentru că circumscrie tendinţa omenească la auto-totalizare/auto-depăşire, în corelaţie cu presupusele ultime coordonate ale existenţei în orizontul în care umanitatea este în mod permanent situată ontologic.[3]

Dacă MA, din metafizica lui Blaga, poate fi considerat egal cu conceptul de Dumnezeu al religiilor monoteiste şi a fost discutat anterior şi concluzia trasă a fost că nu este consistent cu epistemologia lui Blaga, ne vedem în imposibilitatea de a afirma că este aşa sau altfel . Pe când metafizica sa dă un loc important conceptului de MA, definiţia dată religiei nu subliniază nimic despre existenţa uneia sau mai multor zeităţi. Consistent cu aceasta şi, de asemenea, cu atitudinea tolerantă a lui Blaga faţă de

[1] *FI*, 504; *GMR*, 426.
[2] *FI*, 503.
[3] *GMR*, 480.

lumea religioasă, se poate spune că ambele, credinţa, într-o ultimă entitate existenţială, nu este importantă pentru înţelegerea, în general a religiei, de către Blaga, aşa cum credinţa într-o ultimă entitate existenţială este importantă pentru religia personală a lui Blaga.[1]

Metafizica lui Blaga permite o teodicee maleabilă care combină un element de distanţă între creator şi creaţie şi elemente de tipul de teodicee care ni se referă adeseori ca „cel mai mare dumnezeu" teodiceu.[2]

El argumentează, pe de o parte, că MA nu exercită un control direct asupra procesului creaţiei, mai degrabă emite diferenţiale şi le lasă să se combine/interacţioneze mai mult la întâmplare. Pe de altă parte, aduce argumente că lumea existentă reprezintă cea mai bună soluţie la un „impas grav": Cum să creezi cea mai importantă lume posibilă fără să se străduiască într-un astfel de grad încât să aibă abilitatea să se distrugă singură.

Soluţia la acest impas este opţiunea MA, după speculaţia metafizică a lui Blaga, este străduinţa spre creaţie cu o dorinţă spre abilităţi revelatorii şi creative, limitând în acelaşi timp succesul ca răspuns la aceste dorinţe. Aceasta în situaţia în care lumea pare să fie un loc foarte imperfect, este în fapt cea mai bună lume posibilă care se oferă scopurilor MA: creaţie perpetuă şi păstrarea a ceea ce este creat.

[1] Ibid., 474.

[2] Vezi Ioan I. Ica, „Filosofia lui Blaga din perspectiva teologică: Reconsiderarea unei polemici", în Mircea Borcila, *Eonul Blaga: Întâiul veac* (Bucureşti: Editura Albatros, 1997), 383-95.

Revelarea

Posibilitatea revelaţiei divine este un rezultat important în multe filosofii ale religiei. Blaga vede ideile sale în această ieşire ca pe o implicare directă a sistemului său metafizic şi epistemologic. Blaga vede împiedicarea unei cunoaşteri pozitiv-adecvate a transcendentului ca un motiv prim pentru a impune o cenzură transcendentă şi frâne stilistice. Totuşi, Blaga crede că MA este orientat spre a preveni cunoaşterea umană a transcendentului, mai mult decât s-o încurajeze. Din această cauză are rezerve faţă de un viitor strălucit al creaţiei divine.[1]

Dacă Blaga este rezervat în ce priveşte revelaţia divină, devine sceptic atunci când vine vorba despre o revelaţie divină neafectată de cultură. În scrierile sale despre filosofia religiei, examinează o varietate de revelaţii revendicate şi găseşte că toate prezintă influenţe culturale. De când cultura este o creaţie umană trecătoare, presupusele revelaţii trebuie să fie până la urmă măcar parţial creaţii umane trecătoare. Totuşi, religiile bazate pe presupuse revelaţii divine nu scapă de istoricitatea situaţiei omeneşti.[2] Aceasta îl conduce la concluzia că ori presupusele revelaţii nu sunt revelaţii, ori acestea se adaptează ele însele la condiţiile umane care sunt atât de schimbătoare ca oricare creaţie umană complet realizată.[3]

Deşi Blaga demonstrează uneori o apreciere a creştinătăţii, este clar că datorită consideraţiilor de mai înainte, el respinge punctul de vedere tradiţional inspirat de Biblia creştină.[4] Această

---

[1] *DD*, 86, 154.
[2] *GMR*, 479.
[3] Ibid., 479.
[4] Ibid., 441. Blaga notează că incompatibilitatea între diferitele presupuse revelaţii aduce cu sine o provocare în ceea ce priveşte veracitatea revelaţiilor. El afirmă mai departe că aceasta nu constituie o problemă pentru teologi sau

respingere se reflectă în discuţiile sale asupra altor rezultate care ridică probleme filosofice. Una din ele se petrece în *ED,* unde scrie că pe când Biblia era odată un stimul suficient pentru a provoca intelectul teologic într-o stare de cunoaştere specială, pe care o numeşte „intelect ecstatic", acum este un stimul insuficient pentru a provoca această stare în intelectul filosofic şi este înlocuită prin examinarea experienţei.[1]

Alta se produce în *CT,* unde Blaga leagă credinţa în plinătatea necesară lui Dumnezeu, cu credinţă în perspicacitatea revelaţiei creştine, şi de inabilitatea de a vedea subiectivitatea cunoaşterii.[2]

Chiar Blaga îmbrăţişează termenul de „revelaţie" şi-l foloseşte des în scrierile sale filosofice. Totuşi, sensul acestui termen atunci când este folosit de Blaga este destul de diferit faţă de sensul pe care-l are când este folosit de cei mai mulţi teologi. Blaga foloseşte termenul pentru a denota "orice ... expunere pozitivă a unui mister existenţial în reflectorul cunoaşterii umane."[3] Luând în consideraţie cât de larg este circumscris

---

filosofi: ambii au rezolvat-o în maniere peremptorii şi diametral opuse. *GMR*, 447-48.

[1] Într-un loc, Blaga afirmă că creştinismul este un mit afectat de sinteza greacă a religiei şi culturii (*ED*, 202-3). Respingerea de către Blaga a caracterului inspirat al Bibliei creştine a fost una dintre sursele asprei dispute între Blaga şi teologii ortodocşi români care îi erau contemporani, mai ales D. Stăniloae. În articolul lui Ioan I. Ică „Filosofia lui Blaga din perspectivă teologică: Reconsiderarea unei polemici", 383-95, Ică se referă la această situaţie şi conchide că atmosfera polemică care s-a dezvoltat între Blaga şi teologi a oprit dialogul care ar fi putut avea ca rezultat o mai bună înţelegere a măsurii în care filosofia lui Blaga şi teologia ortodoxă pot fi reconciliate în această privinţă.

[2] *ED*, 268.

[3] *CT*, 470, 480-1. Blaga repudiază convingerea lui Descartes potrivit căreia Dumnezeu nu şi-ar înşela creaturile şi susţine că, faţă de umanitate, MA are mai degrabă o *tactică* decât o *morală* (ibid.). Marta Petreu discută pe larg influenţa lui Descartes asupra filosofiei lui Blaga şi asupra diverselor moduri în care

domeniul obiectelor care pot fi cunoscute prin fraza „mister existenţial", este evident că Blaga consideră toată cunoaşterea umană ca fiind revelaţie. Putem adăuga că el consideră toate constructele umane ca fiind revelaţii, indiferent dacă acestea se petrec în arte sau în studiile teoretice.[1] În scrierile lui Blaga termenul de revelaţie este o metaforă pentru orice încercare de a ne apropia de realitatea externă.

El adaugă că nici una dintre aceste încercări nu este un succes complet dar aceasta nu deranjează succesul parţial în limitele cenzurii transcendente.[2] În analizele lui Blaga, „revelaţia spirituală" nu are nimic de a face cu revelaţia divină, pentru că în primul rând (în cele din urmă şi într-o mare măsură) este un produs al spiritului *uman.*[3]

În schematizarea lui Blaga, actele creative ale omului iau locul revelaţiei în sensul convenţional. Prin acţiuni construite creativ, umanitatea se ridică la şi se apropie de o mai bună apreciere/înţelegere a misterului.[4] Acest lucru *ar putea* fi văzut ca o revelaţie indirectă instigată de la MA, atât timp cât în metafizica lui Blaga creativitatea umană este un rezultat al marelui plan în vederea creaţiei făcute de MA şi este structurată de limitele cognitive/creative impuse lor.

Blaga îl răstoarnă pe Descartes, inclusiv în ceea ce priveşte respingerea veracităţii lui Dumnezeu, care reprezintă unul dintre temeiurile filosofiei lui Descartes. Vezi Petreu, „De la Dumnezeul cel bun la Dumnezeul cel rău", 30-46.

[1] *CT*, 454.

[2] Blaga emite teoria potrivit căreia umanitatea încearcă să reveleze misterul prin diverse tipuri de construcţii creative, iar aceste construcţii sunt afectate de categoriile stilistice abisale care structurează această revelaţie, făcând-o posibilă şi, în acelaşi timp, oprind, în ultimă instanţă, reuşita ei. *GMR*, 470-71.

[3] *CT*, 454-55.

[4] *FI*, 502; Ion Mânzat, "Elemente de psihologia religiei", in Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga, ed. A.Botez and A.Firuţă, 283.

Aceasta aduce termenul de „revelaţie” folosit de Blaga într-un fel mai aproape de folosirea lui tradiţional teologică, dar numai în mod infinitesimal.

Blaga nu este neatent faţă de posibilitatea apariţiei unor revelaţii contradictorii latente atunci când foloseşte termenul de revelaţie. În contextul filosofiei artei, el notează polivalenţa naturii şi comentează „În realitate, natura îşi schimbă aparenţa, într-un fel ea ia pentru ea caracteristicile artei timpului.”[1] Acesta este consistent cu punctul său de vedere, implicit că filosofia sa oferă o mai bună explicaţie a diversităţii fenomenului religios, decât punctul de vedere tradiţional, care spune că religia este revelaţia lui Dumnezeu.

Sunt diferenţe între revelaţia creativă a omului, aşa cum se găseşte în religii sau în alte feluri de creaţii revelatorii umane ale misterului (e.g., metafizică, ştiinţă, artă). Multe dintre încercările revelatorii umane, aşa cum sunt cele din artă sau din ştiinţele naturii, se referă fără nicio discriminare la orice fel de mister.

Ambele, religia şi metafizica, se adresează exclusiv ultimelor mistere ale existenţei. Aşa cum am discutat mai înainte, totuşi, religia are aspiraţia de a revela misterul prin înţelesul auto-totalizării şi a auto-depăşirii, corelată fiind cu coordonatele misterului existenţial.[2]

Certitudinea

Un sentiment de certitudine cu privire la credinţa religioasă, uneori având o referire ca fiind un sentiment de „convingere”, este unul din cele mai interesante aspecte filosofice ale religiei la Blaga. El discută unele aspecte în capitolul final al *GMR*.

---

[1] *GMSC*, 457-58.

[2] *FC*, 360. Blaga îl citează sau îl parafrazează pe Oscar Wilde, dar nu menţionează sursa.

Misticismul, în mod particular, este asociat cu un sentiment intens de certitudine, dar şi multe alte forme de religiozitate implică, de asemenea, convingeri despre credinţele religioase.

Blaga face un examen al fundamentului cerinţei despre certitudinea misticilor pentru a face o reprezentare posibilă a unui caz extrem. El trage concluzia că, deşi certitudinea misticilor pare a fi mai intensă decât certitudinea obişnuită, ea nu este mai obiectivă. Aduce argumentele că aparenta subiectivitate a experienţei mistice este o indicaţie că şi ea este, de asemenea, influenţată de cenzura transcendentă şi de frânele stilistice.[1]

Blaga nu se opune sentimentului de certitudine care acompaniază, de multe ori, credinţa religioasă. Pe de altă parte, este clar că epistemologia lui Blaga şi sistemul lui metafizic nu lasă loc la o certitudine apodictică în nicio religie sau în oricare altă sferă a cunoaşterii umane.[2] Cenzura transcendentă şi frânele stilistice împreună, zădărnicesc orice posibilitate a cunoaşterii umane de a ajunge la o stare în care eroarea cognitivă să nu fie, până la urmă, posibilă.[3] Dacă folosim terminologia epistemologiei lui Blaga, cunoaşterea „paradisiacă" este limitată în felul de a

[1] *GMR*, 471-72.

[2] Ibid., 493-95.

3Stăniloae susţine, în câteva capitole (Stăniloae, capitolele 3. 5. 6. 7) că filosofia lui Blaga exclude posibilitatea cunoaşterii religioase. El susţine că din acest motiv filosofia lui Blaga este anti-creştină, de vreme ce consideră că toată cunoaşterea este relativă, în vreme ce creştinismul (mai ales ortodoxia) este bazat pe certitudinea adevărului revelat. Stăniloae pare să aibă dreptate în ceea ce priveşte concluzia sa potrivit căreia filosofia lui Blaga nu îngăduie certitudinea apodictică, nici măcar în sfera credinţei religioase. Totuşi, cineva ar putea susţine că perspectiva lui Blaga asupra predicamentului uman şi modestia epistemologică care rezultă de aici şi pe care această perspectivă o susţine sunt de fapt mai degrabă în acord cu perspectiva creştină asupra limitelor inerente ale fiinţelor create, asupra consecinţelor cognitive ale căderii şi naturii credinţei salvatoare, prin contrast cu perspectivele epistemologice ne-modeste ale teologilor ca Stăniloae.

organiza „lumea dată”, folosind categoriile înţelegerii. Aceasta structurează întreaga cunoaştere paradisiacă, distorsionând obiectele sale. Cunoaşterea luciferică, pe de altă parte, ajunge să depăşească ce este dat şi ridică alte probleme ale creativităţii.

Cunoaşterea luciferică foloseşte categoriile stilistice, care şi ele structurează întreaga cunoaştere luciferică distorsionând şi ea obiectele ei la fel.[1]

După Blaga, această lipsă de certitudine apodictică, care se referă la credinţa religioasă, nu poate submina justificarea religiei. Subiectivitatea credinţei religioase o pune în paralelă cu orice alt fel de credinţă umană. Religia nu are nevoie nici de obiectivitate nici de apodicticitate pentru a fi legitimă.

După Blaga, religia se legitimează prin alte două consideraţii: 1. statutul ei ca o creaţie culturală, încercarea de a revela misterul în acord cu destinul uman; şi 2. statutul ei ca o manifestare umană a tendinţei de auto-totalizare şi auto-depăşire corelată fiind cu ultimul mister al existenţei.[2] Poate ar putea fi spus că, în acord cu Blaga, religia nu este validată de prinderea ei de transcendent ci mai degrabă de întinderea ei.

Teologia

Gândul lui Blaga despre teologie, despre problemele, limitele şi justificarea ei, reflectă concluziile sale cu privire la certitudinea religioasă. Într-una din lucrările lui sistematice timpurii, *Eonul dogmatic*, Blaga demonstrează un mare respect faţă de unele dintre metodele teoretice utilizate de teologie. El foloseşte reflectarea teologică ca un exemplu pentru felul în care

[1] Această opoziţie faţă de posibilitatea certitudinii apodictice este în acord cu situaţia actuală a epistemologiei postfundaţionaliste.

[2] *FI*, 492; *DD*, 184.

cunoaşterea umană poate atinge, poate ajunge peste ceea ce este dat şi poate explora problemele pe care le transcend limitele cunoaşterii empirice şi chiar a logicii umane. De exemplu, în *Cunoaşterea luciferică,* el aduce argumentul că înţelegerea teologică a miracolelor este un bun exemplu de minus-cunoaştere şi a transcenderii legilor naturii.[1]

El scrie că diferenţa între teologie şi filosofie nu este doctrinară, deoarece ele ajung uneori la aceleaşi concluzii, ci mai mult metodologică. Atât timp cât filosofia nu presupune adevărul niciunui sistem ideologic particular, teologia începe prin a face presupoziţia că o anumită religie particulară poate revela adevărul şi îşi desfăşoară ideile, bazându-se pe această premiză.[2]

Adevărata natură a proiectului teologic are nevoie de a fi o acţiune creativă, deci, aceasta presupune posibilitatea de a atinge o stare de certitudine apodictică în oricare din concluziile sale.

Folosind terminologia epistemologiei lui Blaga, teologia este o cunoaştere luciferică şi este influenţată de frânele stilistice. Ideile teologice sunt creaţii ale spiritului uman, creaţii care se dezvoltă depăşind timpul şi ele sunt influenţate de cultura în care se găsesc.[3]

---

[1] *GMR*, 488-89. În cel de-al doisprezecelea capitol al *GMR* Blaga se referă la încercarea lui Rudolf Otto de a întemeia obiectivitatea religiei prin transformarea sensului sacrului într-o categorie a cunoaşterii. Blaga dovedeşte o oarecare afinitate cu anumite aspecte ale gândirii lui Otto, dar conchide că încercarea sa de a întemeia obiectivitatea religiei este nereuşită. *GMR*, 481-89.

[2] *CL*, 400-401. El mai scrie şi că doctrina creştină a celor două naturi ale lui Hristos este un abuz al minus-cunoaşterii.

[3] *GMR*, 342-43. Blaga afirmă că presupoziţia adevărului unei religii particulare este complet legitimă pentru teologia asociată oricărei religii (*CFR*, 12). Unii ar putea obiecta că respingerea de către filosofie a premiselor iniţiale este ea însăşi o premisă şi o ideologie, dar Blaga nu face comentarii asupra acestei posibilităţi.

Ideile teologice sunt expresia creativităţii spiritului uman şi arată puterea luptei de a revela transcendentul. Există o evidenţă că aceste expresii se pot găsi chiar la oamenii primitivi – la *Homo neanderthalensis* şi la începutul lui *Homo sapiens.*[1] Au fost găsite, de asemenea, şi în cele mai moderne sisteme de gândire.

Sensul sacrului care este exprimat în teologie este transferat de la un obiect la altul – de la stânci la copaci, la zei, la Dumnezeu, la mortalitate şi la alte idealuri, în cazul vestului – dar Blaga observă că nu a dispărut niciodată complet.[2]

Limbajul teologiei este gândit deseori să implice probleme speciale, deoarece el implică o încercare de a descrie ceva ce transcende experienţa normală omenească, dar trebuie să folosească un vocabular dezvoltat pentru ea şi este aplicat în mod normal la experienţa umană obişnuită. Chiar Blaga a întâmpinat această problemă când a încercat să discute teoria sa asupra originii Cosmosului. El a descris situaţia în termeni similari cu cei utilizaţi în multe prolegomene teologice. El scrie că termenii pe care-i întrebuinţează au un rol similar cu semnele direcţionale pe care le îndreaptă spre ceea ce se discută. Nu se poate identifica conceptual la ce se referă, dar mai degrabă este „un gest al limbajului uman care apare deodată într-o situaţie terminologică deficitară”.[3]

---

[1] *ED*, 209; *GMR*, 344.

[2] Potrivit lui Blaga, proto-oamenii (e. g., *Homo Neanderthalensis*) au ajuns la demnitate spirituală şi la atitudine creativă evadând din lumea dată înspre transcendenţă prin ritualul religios. Blaga afirmă că *Homo Neanderthalensis* avea un puternic simţ al misterului şi că încerca să reveleze misterul prin mit şi magie (*FI*, 495). El mai afirmă şi că gândirea magică şi mitică a lui *Homo Sapiens* timpuriu este probată de uneltele sale, de ritualuri şi de creaţii artistice, care arată interesul său pentru transcendenţă la fel ca şi creaţiile sale realizate în câmpurile stilistice. *FI*, 496.

[3] *GMR*, 486.

În sistemul lui Blaga, acest predicament nu poate fi unic pentru limbajul teologic. Faptul că metafizica lui Blaga arată că orice existenţă transcende abilitatea cunoaşterii omeneşti implică faptul că toate limbajele fac faţă unei limitări similare. Bifurcarea care separă sensul de referinţă în limbajul teologic, pare să fie un fenomen lingvistic universal.

Aspiraţia de a revela adevărurile existenţiale prin limbaj este blocată de MA, nu la nivelul la care umanitatea n-ar mai putea funcţiona, dar ajunge până la punctul la care umanitatea nu poate deveni perfectă.[1]

Salvarea şi destinul uman

Printre cele mai însemnate fapte ale oricărei religii este soteriologia şi escatologia personală. În discuţiile sale despre religii (în *GMR* şi în *CFR*), Blaga descrie o largă varietate de teorii care interesează când şi cum se realizează salvarea, cu privire la destinul ultim al individualităţilor umane şi ale umanităţii.

Propriul său punct de vedere asupra acestei probleme, totuşi, nu coincide cu acela al oricărei alte religii despre care discută. Se poate spune că Blaga creează propria sa religie, una care pentru el, este în mai mare armonie cu restul sistemului său folosofic.[2]

Poziţia soteriologiei creştine tradiţionale este aceea că, la un anumit timp umanitatea ajunge la o relaţie bogată cu transcendentul (cu Dumnezeu), deoarece această relaţie s-a terminat (căderea) şi restaurarea acestei relaţii este posibilă teoretic (salvarea) şi că transcendentul a luat această iniţiativă de a face posibilă această ispăşire . Un rezultat al acestei iniţiative este

[1] "un gest arătător al limbii omeneşti ajunsă dintr-o dată într-o penibilă carenţă terminologică." *DD*, 91.

[2] Motivele pentru aceasta au fost discutate mai înainte. Conţinutul acestui paragraf este reprezentat de speculaţiile mele privitoare la implicaţiile filosofiei lui Blaga şi nu se regăsesc explicit în nici una dintre lucrările lui Blaga.

viaţa eternă (viaţa de după moarte). Blaga propune un construct diferit al situării soteriologiei umane.

În acord cu Blaga, un om nu este o fiinţă căzută dintr-o relaţie bogată cu MA (transcendentul) deşi el este în relaţie sau se poate iar ridica la o relaţie cu MA. Un om este o fiinţă pământeană, istorică, ale cărei acţiuni aspiră la transcendenţă dar este relativ şi destul de mult limitată. Deoarece depăşeşte îndemânarea oricărei alte creaturi terestre, el nu va ajunge niciodată însăşi MA.[1] MA nu poate iniţia o salvare atât timp cât umanitatea este sau poate fi unită cu el, din contră, el îşi asigură trepte ca să fie sigur că umanitatea nu poate singură să ajungă la transcendenţă. Aceste trepte, precum am explicat mai înainte, au fost luate în beneficul umanităţii şi al întregii existenţe.

Această doctrină poate fi văzută ca luând locul soteriologiei tradiţionale creştine, în acord cu doctrina lui Blaga.

Conform cu aceasta, MA a produs starea de bine umanităţii şi întregii existenţe, în mod colectiv, dar şi ca indivizi. Această prevenire a aspiraţiilor umane spre transcendenţă a oferit indivizilor o direcţie în creaţie şi cunoaştere, care le-a oferit un sens şi o noblețe în viaţă şi a protejat existenţa de posibilitatea efectului destabilizator a unor fiinţe multiple în transcendent.

Scrierile lui Blaga despre filosofia religiei oferă foarte puţin despre escatologia personală, dar din cauza punctului său de vedere asupra destinului umanităţii, în care el este de părere că în cazul existenţei vieţii de după moarte, ea nu poate fi superioară vieţii pământeşti. El spune că este „înclinat” să gândească că dacă este existenţă după moarte, ea este probabil cam cum era în concepţia păgână a Greciei vechi, un fel de „umbră” sau eventual

[1] Blaga consideră în mod evident că perspectivele sale asupra acestei teme şi a altora care ţin de filosofia religiei decurg din sistemul său filosofic general. Ar fi corect să spunem că ele nu sunt *deduse* din sistemul său, deşi sunt compatibile cu acesta şi îi sunt complementare.

un fel de inexistenţă, decât concepţia despre o viaţă în rai, care o depăşeşte pe cea terestră. Blaga a condiţionat afirmaţiile sale spunând că a vorbit poetic, descriind „viaţa de după ...”.[1]

Blaga descrie clar punctul său de vedere despre destinul rasei umane şi al indivizilor umani şi explică de ce viziunea lui diferă de cea a tradiţiei creştine. Blaga rezumă punctul de vedere tradiţional creştin la proprietatea pe care o are viaţa terestră de a fi un stadiu preparatoriu şi de aceea, ultimul scop şi destinul etern al fiinţelor umane este viaţa în rai în compania creatorului. În contrast cu acest punct de vedere, Blaga vede destinul uman ca fiind jucat în totalitate pe pământ. În acord cu Blaga, umanitatea îşi găseşte împlinirea în apropiere de transcendent prin cunoaştere şi creativitate. Destinul omului este pământesc şi istoric. Din cauza aceasta este şi relativ, fiind limitat de cenzura transcendentă şi de frânele stilistice. Omul are un destin etern de a-şi găsi împlinirea lui pe pământ ca o fiinţă creativă, fiind etern zădărnicită împlinirea ei completă, şi din nou etern inspirată spre creativitate şi realizări.[2]

Blaga scrie că paradisul şi iadul nu sunt destinul final al umanităţii, ci mai degrabă sunt metafore pentru două aspecte diferite ale istoricităţii: abilitatea de a crea şi de a revela mistere şi (convers) inabilitatea de a crea ceva care să poată să reveleze mistere în mod complet şi adecvat.[3] Afirmaţia are intenţia de a fi, în primul rând, o metaforă poetică ce exprimă puterea sentimentului lui Blaga pentru creativitatea omului ca şi beneficiul şi sarcina destinului umanităţii. Pare de asemenea că reflectă o subliniată insatisfacţie faţă de doctrinele tradiţionale ale raiului şi iadului.

---

[1] *FI*, 504.
[2] Ibid., 504-5.
[3] Ibid., 504.

Nu o singură religie

În scrierile sale despre filosofia religiei, Blaga descrie şi analizează o largă desfăşurare a religiilor şi a fenomenului religios. El tratează toate religiile şi le face o investigaţie corectă şi cu nepărtinire. Pare că acest lucru este ca şi când în parte este rezultatul unei credinţe în sensul că o analiză filosofică nu trebuie să presupună adevărul nici unei religii particulare şi trebuie să rămână cu mintea deschisă spre orice posibilităţi teoretice.[1]

Atitudinea lui Blaga faţă de lumea religioasă pare să fi mers peste orice fel de neimplicare filosofică. El a expus în mod consistent un deosebit respect faţă de orice religie pe care a investigat-o. Această atitudine este un rezultat al punctului său de vedere că toate religiile sunt încercări culturale legitimate pentru revelarea transcendentului.[2] Ar putea fi, de asemenea, legată de vederile sale, cum că toate credinţele umane au ceva relativ în ele, că orice cunoaştere implică un construct care poate fi în cel mai bun caz validat, această experienţă fiind subiectul unei pluralităţi interpretative.[3]

Teologia lui Blaga are similarităţi cu deismul, într-un fel[4] este foarte filosofică. Se poate spune că afirmaţiile sale sunt cel mai apropiate de teologie în expresii metaforice părând că ceva transcende limbajul uman şi de aceea au o mai mare aparenţă teologică decât era în intenţia lui Blaga. Pe de altă parte, Blaga scrie că ideea de Dumnezeu este „una din cele mai adânci idei ale

---

[1] „Şi dacă ne este îngăduit să recurgem la imaginile din mitologia populară pentru a caracteriza reuşitele şi eşecurile umanităţii, am susţine că iadul şi raiul nu sunt puncte finale ale destinului uman, ci mai degrabă aspecte permanente ale istoricităţii noastre.” *FI*, 494.

[2] *GMR*, 342-43.

[3] Ibid., 180.

[4] Aceste puncte au fost discutate în capitolele anterioare, mai ales în capitolul 5. Asupra polivalenţei experienţei, vezi *FC*, 360.

Omului".[1] În acelaşi timp, el nu declară că refuză acele religii (cum este Buddhismul, spre exemplu) care nu afirmă existenţa unei singure zeităţi supreme ci mai degrabă vede în locul ei o interpretare alternativă a unei realităţi care depăşeşte cunoaşterea omenească.

De altfel, misterul este o temă centrală în filosofia lui Blaga, iar el declară în mod deschis că nu este mistic.[2] Dă asigurări chiar dacă unele din dramele şi din poeziile sale au elemente mistice; asta se întâmplă deoarece misticismul se potriveşte cu poezia şi cu teatrul.[3] În scrierile sale despre misticism şi în lucrările sale despre filosofia religiei, apare clar această reţinere faţă de experienţa mistică,[4] pe când în metafizica şi în epistemologia sa, el prezintă clar faptul că nu este de părere că este posibil pentru oameni să pătrundă ultimul mister existenţial.

Blaga observă că filosofia şi religia greacă şi filosofia şi religia din vest şi din est sunt foarte diferite dar pot fi şi împreună, pot deveni destul de asemănătoare. Această afirmaţie a fost făcută

---

[1] *HCV*, 55. Teologia lui Blaga este foarte asemănătoare cu teismul atunci când postulează un Creator suprem care a iniţiat creaţia de aşa manieră încât intervenţia sa continuă nu este necesară. Diferă de deismul clasic prin aceea că propune ideea că Creatorul creează continuu prin emiterea continuă de „diferenţiale". Săvulescu susţine, în *Lucian Blaga* (50ff), că Blaga a afirmat că Dumnezeu nu poate fi înţeles, dar poate fi „cunoscut", iar din acest motiv Blaga a fost un teist.

[2] *GMR*, 367.

[3] Mulţi au susţinut că misterul este tema centrală în filosofia lui Blaga. Exemple sunt Diaconu şi Diaconu, care afirmă că misterul este punctul central şi pivotal al epistemologiei lui Blaga şi al metafizicii sale (191); Bazil Munteanu, care în „Lucian Blaga: Metafizician al misterului şi filosof al culturii" sugerează că explorarea misterului este inovaţia crucială a lui Blaga (203-5), şi Blaga însuşi, într-o scrisoare republicată în Diaconu şi Diaconu, unde el afirmă că misterul este ideea centrală a primelor sale două trilogii (12).

[4] Diaconu şi Diaconu, 12.

în prima treime a secolului XX (cartea în care apare, *ED,* a fost publicată prima dată în 1931).[1] Poate că este adevărat chiar şi azi, la începutul celui de al XXI-lea secol.

Dacă teoria religiei şi filosofia culturii lui Blaga sunt corecte, acum când culturile devin mai globalizate, sistemul de gândire pe care-l schiţează va fi mult mai apropiat de situaţia actuală. Poate că apar evidente în această direcţie în dezvoltarea mişcării ecumenice de apropiere a religiilor ca şi faţă de alte fenomene transreligoase.

[1] Vezi mai ales *Daimonion*, în vol. 7 al *Operelor*, ed. Dorli Blaga, 341-42; *GMR*, capitolele 18, 19, 20, 24 şi 26; şi *CFR*, capitolele 16, 19, 20, 21 şi 26.

Partea II

Aplicaţii ale filosofiei lui Blaga

8

NATURA FILOSOFIEI RELIGIEI

Aşa cum am spus în introducere, această carte îşi propune o introducere în filosofia lui Blaga, dar şi să arate valoarea acestei gândiri în comparaţie cu filosofia contemporană anglo-americană. Scopul acestei secţii a cărţii este de a aplica filosofia descrisă în capitolele precedente la o varietate de teme ale filosofiei anglo–americane ale religiei.

Nu este scopul acestei cărţi de a proba importanţa sau corectitudinea filosofiei lui Blaga. Totuşi, dacă facem o aplicare reuşită a filosofiei lui Blaga la problemele contemporaneităţii, am putea aduce o justificare a acestei filosofii comparată cu propriile criterii de justificare ale lui Blaga.

Capitolul 3 al acestei cărţi introduce înţelegerea pe care o avea Blaga despre justificarea criteriului pragmatic al propoziţiilor filosofice. În capitolul 5 se discută despre felul în care face această verificare pragmatică.

Dacă justificarea şi verificarea propuse de Blaga sunt corecte atunci, în acord cu propriile lui standarde, filosofia lui îşi va justifica reuşita fiind aplicată la o varietate de probleme filosofice.

De aceea, următoarele aplicaţii ale filosofiei lui Blaga la o serie de probleme ale filosofiei anglo–americane ale religiei pot

realmente, aduce o justificare a filosofiei lui Blaga.

Unele din cele mai persistent dificile probleme filosofice se produc în aria filosofiei religiei. De aceea, filosofia religiei oferă o bază foarte bună pentru a testa utilitatea filosofiei lui Blaga. În acest scop vom introduce un număr de teme dificile care sunt discutate în filosofia contemporană a religiei pentru a vedea dacă filosofia lui Blaga poate aduce soluţii serioase acestor probleme.

Vom arăta că filosofia lui Blaga poate aduce contribuţii semnificative la o mare varietate de teme ale acestui câmp.

Prima temă de discutat când ne apropiem de filosofia religiei este însăşi întrebarea despre natura filosofiei religiei.

Aceste „prolegomene" la o filosofie a religiei au fost discutate recent de numeroşi autori care lucrează în acest domeniu. John Hick îşi începe cartea, recent retipărită, despre filosofia religiei, apărută în Fundaţia Seriei de Filosofie, cu o astfel de discuţie. Hick descrie o schimbare ce a avut loc în înţelegerea naturii filosofiei religiei.

După Hick, s-a produs o schimbare în ce priveşte rostul filosofiei religiei care implică ceea ce este azi numită „teologie naturală" şi „apologetică" ce conduce filosofia religiei paralel cu filosofia ştiinţei, având şi o interfaţă similară între filosofie şi alte arii ale preocupărilor umane. În acord cu acest model, filosofia religiei este „gândirea filosofică despre religie" [1].

Aceleaşi sugestii au fost făcute şi de alte lucrări în domeniu. Peterson, Hasker, Reichenbach şi Basinger, într-un subcapitol intitulat „Ce este filosofia religiei?" declară că „relaţia în care este filosofia cu religia ... se prezintă la fel cu felul în care ... filosofia este cu arta, cu ştiinţa, cu istoria şi cu un număr de alte studii în care, de asemenea, filosofia cercetează o anumită stare de lucruri"[2].

---

[1] Hick, *Philosophy of religion*, 1.

[2] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, şi David Bassinger, eds., *Philosophy of Religion: Selected Readings* (New York: Oxford University Press, 1996), 8.

În introducerea sa la filosofia religiei, Frederick Ferre aduce un argument similar, numind filosofia religiei o „metareligie."[1]

Cu toate acestea, majoritatea filosofilor care sunt filosofi ai religiei, autorii citaţi incluşi, continuă să posteze cantităţi considerabile de teologie naturală şi apologetică în lucrările lor publicate pe acest subiect. De aceea, întrebarea legată de natura filosofiei religiei continuă să fie o temă importantă. Răspunsurile pe care le dă Blaga la aceste întrebări, ca şi contribuţia sa la definirea chiar a religiei, sunt abilităţi filosofice şi pot contribui în beneficiul acestor discuţii.

Scopurile filosofiei religiei

Una dintre preocupările timpurii ale filosofiei religiei a fost teologia naturală. Teologia naturală este o practică prin care se construieşte o teologie fără a apela la miracole sau la revelaţii supranaturale. Teologia naturală (ce nu era numită astfel) o întâlnim în *Legile* lui Platon, atunci când atenienii aduc argumentul că existenţa mişcării este o probă că există o primă

[1] „Într-adevăr, toate câmpurile care sunt etichetate «filosofia ...» sunt operaţionale în vecinătatea mai apropiată sau mai îndepărtată a subiectelor aupra cărora se răsfrâng. Ele se regăsesc la ceea ce se numeşte, uzual, «meta-nivel»; cu alte cuvinte, nivelul «de dincolo» sau «din fundalul» nivelului pe care este subiectul în discuţie. Astfel, filosofia ştiinţei, în perioada recentă, a fost numită, în anumite medii, «meta-ştiinţă». Aceasta, ca atare, nu este o cercetare *în cadrul* vreunei ştiinţe, ci face din ştiinţă obiectul ei de reflecţie şi analiză. În mod analog, filosofia religiei poate fi numită «meta-religie»."
Frederick Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), 9-10.

cauză la baza oricărei mişcări ulterioare. În acest pasaj, Platon foloseşte un argument similar cu ceea ce numim argumentul cosmologic al existenţei lui Dumnezeu, în scopul de a demonstra existenţa lui Dumnezeu.

Aristotel foloseşte un argument similar în *Metafizica XII,* unde aduce argumentul că, deoarece lucrurile nu se mişcă singure şi pentru că nu poate fi un regres la infinit al cauzei mişcării, existenţa mişcării ne arată că trebuie să existe un Prim Mişcător.

Alţi gânditori au propus şi alte argumente pentru existenţa lui Dumnezeu, astfel argumentul lui Cicero - al universalităţii credinţei religioase şi argumentul său teleologic, argumentul lui Anselm şi argumentul moral a lui Kant.[1] Aceste argumente au fost folosite şi dezbătute în filosofia religiei contemporane anglo-americane. Acest lucru se vede în includerea de texte clasice în antologiile recente ale filosofiei religiei, dar şi în marele număr de articole şi cărţi publicate în care se discută acest tip de dovezi.

Teologia naturală nu se limitează la dovezile existenţei lui Dumnezeu. Teologia naturală a fost folosită şi la alte credinţe religioase cum ar fi crearea lumii, la existenţa generală a lucrurilor supranaturale şi la viaţa de după moarte.

Numeroşi autori, incluzându-l pe Kant, au scris despre pericolul folosirii teologiei naturale. Mulţi aduc argumentul că variatele dovezi ale existenţei lui Dumnezeu nu-şi ajung ţinta.

---

[1] Vezi Cicero, *The Nature of the Gods*, trad. Horace C. P. McGregor (Baltimore, MD: Penguin Books, 1972), 87-90 şi 138-40 (cartea 1, paragrafele 43-49 şi cartea 2, paragrafele 41-42). Pentru texte apropiate şi pentru o discuţie asupra argumentului teleologic, vezi John Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), 468-69, 78-116, 147-65, 290-311, 195-99. Pentru text, comentariu şi discuţii referitoare la Anselm şi Kant, vezi Hick, ibid., 465-66, 28-42, 63-67, 147-65 (Anselm) şi 470, 166-74, 268-73 (Kant).

Totuşi, alţii apără teologia naturală şi se luptă să impună una sau alta dintre dovezile existenţei lui Dumnezeu. [1]

Teologia naturală, având în vedere succesul sau insuccesul ei, a jucat un rol important în istoria filosofiei religiei. Totuşi, trebuie să refuzăm teologia naturală ca metodologic de nefolosit, ceea ce nu înseamnă că trebuie să conducă la un refuz al filosofiei religiei. Se poate ca teologia naturală să fie văzută ca un posibil aspect al filosofiei religiei. Apare totuşi aspectul că o filosofie a religiei nu trebuie să conducă la construirea unei teologii liberă de apariţia miracolelor şi a revelaţiei supranaturale.

O altă preocupare cu care filosofia religiei se întâlneşte este apologetica, apărarea, din punct de vedere filosofic, credinţei religioase ca şi a diferitelor credinţe religioase. Fiecare religie care are o dezvoltare intelectuală are apologetica ei. Astfel, se utilizează metode şi argumente asemănătoare celor filosofice în scopul de a apăra o religie particulară şi credinţa ei.

Dacă apologetica ţine de disciplina filosofică sau de teologie este un subiect în dezbatere. S-a propus, la un moment dat, că distincţia între filosofie şi religie ar fi, în principal, în faptul că teologia presupune anumite adevăruri ale unor sisteme (religioase) particulare pe când filosofia nu le presupune.[2] Se poate argumenta că apologetica aparţine la propriu teologiei, atât timp cât apologetica presupune adevărul credinţelor pe care le apără. Dar nu este chiar aşa în mod necesar. Este posibil ca un sistem filosofic să înceapă fără a presupune adevărul niciunei credinţe religioase şi să ajungă la concluzia că o anumită credinţă

[1] Antologii ca aceea a lui Douglass Geivett şi Brendan Sweetman, eds., *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (New York: Oxford University Press, 1992) şi Peterson et al., *Philosophy of Religion*, juxtapun articole care susţin şi contestă teologia naturală şi dovezile existenţei lui Dumnezeu.

[2] Blaga însuşi face această distincţie în *GMR*, 342-43.

este în fapt, adevărată, ca după aceea să se îndrepte spre apologetică în scopul de a demonstra adevărul acestei credinţe.

În acest caz, transmiterea de la adevăr la credinţă va preceda proiectul apologetic dat, nu va fi o presupoziţie a proiectului filosofic. Efortul apologetic va fi unul filosofic, fiind parte a unui proiect mai larg.[1]

Ca şi teologia naturală, apologetica are o lungă istorie. De asemenea, ca teologia naturală, apologetica se practică şi azi. Argumentele apologetice sunt folosite în apărarea credinţelor religioase, dar şi a credinţelor care nu sunt considerate religioase, aşa cum este ateismul.[2]

Folosirea dovezilor filosofice în domeniul credinţelor religioase a fost criticată de gânditori timpurii aşa cum a fost Tertulian.[3] Şi gânditori contemporani au scris pe acest subiect.[4] Încercări de a proba şi de a argumenta sunt totuşi o parte esenţială a filosofiei. De aceea, dovezile filosofice şi argumentarea sunt, de

---

[1] Exemple ca acestea abundă în istorie şi printre ele se regăseşte Descartes, care a încercat să construiască o filosofie liberă de presupoziţii, dar care, eventul, a introdus argumente apologetice, şi pe Kant, care a introdus apologetica sa morală în sistemul său filosofic.

[2] Vezi, de exemplu, secţiunea 1, „Ateismul", în Geivett şi Sweetman, *Contemporary Perspectives*. Aceasta conţine trei capitole apologetice care apără ateismul: Anthony Flew, „The Presumption of Atheism", William L. Rowe, „The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" şi Michael Martin, „Atheistic Theological Arguments." Aceasta mai conţine şi un articol cu caracter de replică, Scott A. Shalkowski, „Atheological Apologetics."

[3] Tertullian, "The Prescription against the Heretics," in Helm, *Faith and Reason, 61-64*.

[4] O perspectivă clasică asupra subiectului este prezentată în lucrarea lui Soren Kierkegaard, „The Absolute Paradox: A metaphysical Crotchet", în *Philosophical Fragments*, trad. Dawid Swenson, 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 46-60. Un text mai actual este cel al lui Steven M. Cahn, „The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God", reprinted in Geivett and Sweetman, 241-45.

asemenea, esenţiale pentru filosofia religiei. Astfel pare că apologetica este o bună preocupare pentru filosofia religiei. De asemenea, se poate observa că este un gest consevativ: ea nu aduce concepte religioase, nici nu vrea să le clarifice, mai degrabă le apără, încercând să păstreze legitimitatea lor în faţa unui scepticism ostil. Dacă filosofia religiei este concepută ca un proiect constructiv, ceea ce implică mai mult decât numai o justificare a credinţelor existente, atunci filosofia religiei include apologetica, dar nu se reduce la ea.

A treia interpretare, foarte veche, este aceea care spune că principala funcţie a filosofiei religiei este de a clarifica termenii şi conceptele religioase. Această abordare a filosofiei religiei este practicată atât de religioşi, cât şi de filosofii de şcoală. Este o interpretare de bază şi este cea folosită încă de pe timpul lui Anselm, o interpretare ce a fost caracterizată o „credinţă căutând înţelegere”.[1]

Pentru religioşi, această abordare a oferit o clarificare a conţinutului credinţei lor şi poate să le dea şi răspunsuri la întrebările „de ce” şi „cum”, puse faţă de anumite aspecte ale religiei lor. Această abordare a filosofiei religiei nu se reduce, totuşi, numai la cei care s-au apropiat de adevărul cercetării lor.

Scepticii pot utiliza conceptul clarificării în scopul lor de a critica religia, iar observatorii neutri pot folosi clarificarea în

---

[1] Sf. Anselm, *Proslogion*, în *Anselm of Canterbury*, trad. Jasper Hopkins şi Herbert Richardson, vol. 1 (New York: Edwin Mellon Press, 1974), „Pentru că nu caut să înţeleg pentru a crede, ci cred ca să înţeleg. Pentru că cred chiar astfel: că nu voi înţelege dacă nu voi crede” (93). Un exemplu anterior acestuia este analiza conceptuală întreprinsă de Aristotel asupra gândirii divine, în *Aristotle’s Metaphysics*, 12.9, trad. Richard Hope (New York: Columbia University Press, 1952), 265-66. Argumentul ontologic al lui Anselm este în mod evident un exerciţiu apologetic, dar are ca scop fundamental o mai bună înţelegere a obiectului credinţei şi, prin urmare, este gândit de Anselm ca fiind compatibil cu modul în care concepe el filosofia religiei; vezi M. J. Charlesworth, *Philosophy of religion: The Historical Approaches* (London: Macmillan, 1972), 155-57.

eforturile lor de a înţelege cât mai corect credinţa religioasă.[1]

Există o tendinţă a filosofiei analitice de a reduce întreaga filosofie, incluzând filosofia religiei, la analize şi clarificări conceptuale. Aceasta este cel mai evident la filosofii apropiaţi de pozitivismul logic.[2]

Cererea şi urmarea acestor restricţii ale scopurilor filosofice sunt totuşi minore. Cei mai mulţi filosofi consideră analizele conceptuale ca fiind unul din scopurile filosofiei şi chiar dacă importante, ele sunt mai mult o pregătire „ale unor consideraţii mai substanţiale legate de adevăr şi de raţionalitate”[3]. Nu pare deloc incorect ca de îndată ce avem un text şi concepte clare, filosofia să poată purcede la a încerca să evalueze aceste concepte şi veridicitatea lor şi să sugereze soluţii de urmat.

O a patra înţelegere a rolului filosofiei religiei foloseşte un studiu religios empiric şi quasi–ştiinţific în scopul de a generaliza, de a avea un discernământ despre religie ca un fenomen generic.

Aceste concluzii inductive despre religie pot fi uneori folosite pentru a formula concluzii ce se pot aplica unor religii specifice.

În acord cu acest înţeles al rostului filosofiei religiei am putea fi de acord că scopul unei filosofii a religiei este de a realiza o înţelegere cât mai bună dar şi mai sofisticată a religiei, a religiilor.

Metodologic, această abordare a filosofiei religiilor seamănă cu antropologia, diferenţa majoră fiind înclinaţia de a trata

---

[1] Un posibil exemplu al celeilalte variante este examinarea fenomenologică a fenomenelor religioase în condiţiile punerii între paranteze a veridicităţii oricărei pretenţii de justeţe asociate.

[2] Aceasta este abordată pe scurt în Peterson, *Reason and Religious Belief*, 8. Lucrarea lui A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* şi cea a lui Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sunt menţionate la pagina 12 ca texte clasice în tradiţia filosofiei ca analiză conceptuală.

[3] Peterson, *Reason and Religious Belief*, 8.

subiecte proeminente ale istoriei filosofiei religiei, ca şi aceea de a interacţiona cu gânditori şi cu acţiuni ai acestei tradiţii. Exemple de filosofi care au urmat această abordare sunt Mircea Eliade, Ninian Smart şi John Hick (în unele din scrierile sale).[1]

Filosofia religiei profesată de Blaga poate fi văzută conţinând elemente ale tuturor înţelegerilor oferite de precedentele filosofii ale religiei. De altfel, foarte puţin se găseşte în filosofia lui care să semene cu teologia naturală tradiţională, de aceea postularea şi folosirea existenţei unui „Mare Anonim" ca izvor şi creator a tot ce există, dar şi dezvoltarea ulterioară a unei teleologii a creaţiei (vezi capitolul 4) seamănă cu argumentul cosmologic şi teleologic al existenţei lui Dumnezeu.

Argumentul său că religia este „una din ideile cel mai adânci ale umanităţii"[2], folosit ca sprijin pentru legitimitatea religiei (vezi sfârşitul capitolului 7) este similară argumentului universalităţii credinţelor lui Cicero. Acesti factori pot fi văzuţi ca elemente ale unei teologii naturale în filosofia lui Blaga, elemente care pot conduce la o anumită religie filosofică particulară. Totuşi este clar că la Blaga teologia naturală nu este foarte importantă pentru filosofia religiei.

Blaga nu a ezitat să-şi subestimeze credinţa, folosind o varietate de dovezi. Metodele de subestimare pe care le-a folosit sunt descrise în capitolele 3 şi 5 ale cărţii. De altfel, nici nu s-a angajat în dispute cu apologetica tradiţională. El a arătat un mare

---

[1] See, for example, Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, trans. Willard R.Trask (Chicago : University of Chicago Press, 1978) ; *Myth and Reality*, trans. Willard R.Trask (New York : Harper & Row, 1963) ; and *The Sacred and the Profane : The Nature of Religion*, trans. Willard R.Trask (New York : Harcourt and Brace, 1959). For Ninian Smart, see *The Phenomenon of Religion* (New York : Herder and Herder, 1973) and *The World's Religions*, 2nd ed. (New York : Cambridge University Press, 1998). For John Hick, see *An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent* (New Haven, CT : Yale University Press, 1989).

[2] *GMR*, 367.

respect pentru religie şi nu a încercat să aducă dovezi în susţinerea adevărului nici unei anumite religii particulare, tradiţionale sau ale unei alte credinţe. Se poate spune că, din contră, pentru Blaga religia este o creaţie umană, o încercare creativă de mediere culturală a revelaţiei transcendentului (cum s-a discutat în capitolul 7).

Astfel, orice religie este legitimă, dar nici una nu duce la ultimul adevăr. De aceea, rolul apologeticii este în mod special diminuat în filosofia religiei lui Blaga. Cu toate că este obişnuit să se aducă argumente raţionale în sprijinul unei anumite credinţe religioase, este imposibil ca un astfel de argument să aducă şi proba adevărului pentru o anumită şi singură tradiţie.

Analiza şi clarificarea conceptelor joacă un rol în toate filosofiile religiei. Blaga nu face excepţie. Blaga analizează termeni, fraze, concepte şi credinţe, atât în multe capitole privind anumite religii, cât şi în unele capitole mai generale despre filosofia religiei. Uneori pare că o analiză paticulară este făcută numai pentru a realiza o mai bună înţelegere a obiectului de studiat. Mult mai des, analiza are un scop mai lung. Scopul este de a înţelege mai bine o anumită religie particulară sau anumite fapte religioase în general, evaluarea plauzabilităţii sau a unor rezultate legate de un anumit punct de vedere particular, sau construcţia unui caz legat de poziţia filosofică a lui Blaga.

Este, în orice caz, clar că punctul de vedere a lui Blaga privind filosofia religiei este evident mai mult decât o simplă clarificare sau analiză de concepte. Pe de altă parte, o apropiere de filosofia religiei cum este cea sugerată de Anselm „credinţă în căutarea unei înţelegeri" nu este deloc compatibilă cu punctul de vedere filosofic a lui Blaga. După Blaga, una dintre diferenţele cheie între filosofia religiei şi teologie este că prima este deschisă oricăror consideraţii, pe când a doua presupune adevărul unei

anumite religii (vezi capitolul 7).[1] De aceea, o presupusă apropiere este legitimă pentru teologie, dar nu pentru filosofie.

Apropierea de o analiză conceptuală care presupune adevărul conceptelor analizate (la fel ca o similară presupusă apropiere de apologetică) ar fi mai bine numită „teologie filosofică" decât filosofia religiei.

Din cele patru posibile abordări ale filosofiei religiei, a patra este apropiată de cea practicată de Blaga. Acesta face adesea examinări empirice sau aproape ştiinţifice a religiilor în scopul precis de a permite o generalizare privind religiile ca un fenomen generic. Aceasta este de fapt, metoda sa dominantă în scrierile sale despre filosofia religiei. Totuşi, ceea ce el vrea să facă în multele sale capitole despre specificul religiilor nu este o simplă înţelegere empirică a religiilor, a religiei. Blaga este mult mai puţin antropolog decât este Eliade.

Desigur, filosofia religiei scrisă de Blaga conţine elemente ale tuturor înţelegerilor anterioare privind filosofia religiei dar scopul său principal nu urmăreşte nici una din ele. Nici nu este un amestec al acestor teorii. Scopul principal a lui Blaga privind filosofia religiei este de a-şi asigura o interpretare holistică a experienţei umane, care cuprinde filosofia sistematică.

Punctul de vedere a lui Blaga asupra religiei este un mod important de a vedea interacţia omului cu tanscendentul. Filosofia religiei este acea parte a filosofiei care interpretează acest mod particular al existenţei umane. Dacă vrem să avem o filosofie completă, este nevoie de filosofia religiei. Nici un sistem filosofic nu este complet fără a se adresa valorilor religiei.

Blaga nu este primul filosof care să dea această semnificaţie filosofiei religiei. Mulţi alţii, de la Aristotel la Hegel, au inclus filosofia religiei ca o parte importantă şi integrală a unui sistem filosofic cuprinzător. Filosofii recenţi, totuşi, au evitat să

[1] Ibid., 342-43.

construiască filosofii sistematice, ca şi recenţi filosofi ai religiei care au arătat un interes redus în a face o apropiere a filosofiei lor a religiei, de sisteme filosofice cuprinzătoare. În fond, Eliade a făcut aşa ceva iar de la Hegel, niciun filosof european, cu excepţia lui Blaga, nu a mai avut curajul să construiască o filosofie sistematică atotcuprinzătoare.[1] Mai mult decât atât, filosofia religiei lui Blaga, ca şi filosofia sistematică în care este încorporată, oferă o combinaţie unică a unei analize argumentate, cu interpretări nemaivăzute în filosofia Euro-Americană.

Abordarea lui Blaga are unele avantaje faţă de alte înţelegeri ale scopurilor filosofiei religiei discutate aici. Primul avantaj este că punctul lui de vedere încorporează toate celelalte propuneri de filosofie a religiei. O filosofie a religiei care este partea înţelegerii unei experienţe umane comprehensive poate (şi probabil vrea) să includă elemente de teologie naturală, apologetică, analiză conceptuală şi studiul empiric al fenomenului religios.

Un alt avantaj este oferit de lărgirea aplicării filosofiei religiei, prin apropierea ei de alegerea investigaţiilor filosofice, în scopul de a găsi o mai mare folosire decât este indicată de orice altă propunere.[2] Mai mult, integrarea filosofiei religiei într-o filosofie sistematică uşurează evaluarea acestei filosofii a religiei, folosind criteriul coerenţei (discutat în capitolul 5).

---

[1] Mircea Eliade, "Convorbiri cu Lucian Blaga", in *Lucian Blaga*, ed. Ghişe, Botez and Botez, 483.

[2] Aceasta revine la a spune că acele teme care reprezintă unica ţintă a fiecăreia dintre cele patru perspective menţionate sunt combinate în perspectiva lui Blaga şi, în plus, perspectiva lui Blaga ridică probleme privitoare la sistematicitate şi la chestiuni specifice unei teorii globale asupra experienţei umane a transcendenţei.

Metoda FILOSOFIEI RELIGIEI

În cartea sa la care ne-am referit mai înainte, Hick descrie filosofia religiei, portretizând-o ca o filosofie care întreprinde o orientare empirică. După Hick, filosofia religiei „studiază conceptele şi credinţele sistematice ale religiilor, dar şi fenomenele principale ale experienţelor religioase sau activităţile grupurilor de meditaţie în care sunt aceste credinţe sistematice şi din care au şi apărut”[1]. Deoarece este un studiu empiric, aşa cum sunt ştiinţa şi istoria, filosofia religiei (după modelul Hick) este ca un câmp de investigaţii deschis atât oamenilor religioşi, cât şi celor nereligioşi.[2] Prin metodologia filosofiei religiei, ea este mai mult o activitate filosofică decât una religioasă.

Această interpretare empirică a filosofiei religiei nu este, totuşi, singura interpretare propusă. Mulţi, poate chiar cei mai mulţi din cei ce folosesc filosofia religiei sunt în favoarea unei alte interpretări. Nu puţini ca număr au fost de părere că abordarea filosofiei religiei este orientată în jurul folosirii unei metodologii pur raţionale. De la marea filosofie clasică, cum este cea a lui Platon, la medievali ca Anselm, prin filosofia timpurie modernă cum este cea a lui Spinoza şi Hegel, până la filosofi contemporani ca Antony Fleew şi Keith Ward, mulţi gânditori au încercat să studieze filosofia religiei printr-o analiză logică.[3]

Acest fel de a înţelege a oferit o abordare mai mult empirică, având beneficiul de a oferi o metodologie pentru studiul problemelor religioase, valabilă atât pentru credincioşi, cât şi pentru necredincioşi, oferind o filosofie a religiei care este mai

---

[1] Hick, *Philosophy of religion*, 1.
[2] Ibid.
[3] Vezi Antony Flew, *God and Philosophy* (New York : Harcourt & World, 1966), şi Keith Ward, *Religion and Revelation : A Theology of Revelation in the World's Religion* (Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford university Press, 1994).

mult o activitate filosofică decât una religoasă. Ele au tendinţa de a fi mai mult orientate spre analize decât spre actualele religii şi studiază problemele care apar folosind raţionamente logice în scopul de a le analiza şi a căuta soluţii posibile.

Kant face o critică a acestui fel de a folosi raţiunea pură în capitolul său „Antinomiile raţiunii pure" în *Critica raţiunii pure.* Kant discută un număr de antinomii pentru a arata că raţiunea pură singură nu este un izvor de încredere al cunoaşterii. Scopul său este de a submina folosirea raţiunii pure, arătând că duce la antinomii. Blaga observă că uneori, totuşi, antinomiile sunt legitime şi de neocolit (aşa cum este, de exemplu, în cazul mecanicii cuantice).[1] Totuşi, numai faptul că raţiunea pură poate să ducă la antinomii nu poate conduce la nefolosirea ei.

Există o alternativă la metodologiile empirice şi raţionaliste care nu se poate lăuda ca fiind valabilă atât pentru credincioşi, cât şi pentru necredincioşi şi de aceea este larg îmbrăţişată. Această metodă este de a examina problemele religioase în lumina revelaţiei divine.

Unii se pot întreba în ce se deosebeşte apropierea filosofiei religiei de teologie, pe baza revelaţiei. Pe de o parte, *este* o cale de a face teologie: ambele încearcă să analizeze şi să înţeleagă existenţa, ambele fac din revelaţie autoritatea finală. Dar privind din alt punct de vedere, este posibil să distingem cele două discipline. Tradiţia cu care operează filosofia religiei este diferită, ea reacţionează la o lungă istorie personală a ei şi teologia reacţionează şi ea la o altă lungă tradiţie. Astfel, filosofia religiei are anumite deschideri care o fac să fie o subdiviziune particulară a filosofiei, pe când teologia se ocupă cu un larg spectru de probleme ce depind, în mod tradiţional, de istoria cercetărilor ei.

[1] Vezi *ED* şi capitolul 5 al acestei lucrări.

Filosofia religiei care are la bază revelaţia, are aceleaşi preocupări ca şi filosofia religiei raţionaliste sau empirice, dar în loc să se îndrepte spre experimentări sau argumentări raţionale pentru a-şi rezolva problemele, filosofia religiei bazată pe revelaţie se îndreaptă spre acea revelaţie particulară pe care o îmbrăţişează. Felul în care această revelaţie are nevoie de justificare sau felul de justificare şi felul cum este ea justificată sunt probleme la care răspunsurile variază de la un filosof la altul.

Felul în care filosofia religiei revelată se deosebeşte de teologia filosofică este o întrebare dificilă. Dacă sugestia lui Blaga, care presupune că adevărul unei anumite tradiţii religioase (sau autorităţi) se apropie de teologie dar nu de filosofie este acceptată, atunci orice filosofie a religiei bazată pe revelaţie care presupune simplu adevărul revelaţiei ar putea fi probabil considerată mai mult o filosofie teologică decât filosofie a religiei.

Dar dacă, pe de altă parte, revelaţia nu este simplu acceptată, ci doar după o investigaţie filosofică, după care revelaţia este folosită ca un punct de plecare pentru soluţii filosofice, atunci cercetarea ar putea-o califica, probabil, drept filosofie a religiei.

Susţinătorii unei filosofii a religiei bazată pe revelaţie pot fi găsiţi în trecut la Filon din Alexandria şi la Tertulian. Mai aproape de noi, susţinătorii îi includ pe Barth şi Brunner, iar alţi susţinători contemporani ai acestui punct de vedere pot fi găsiţi în mişcarea epistemologică reformată cu filosofia analitică.[1]

---

[1] See, for example, Karl Barth, *The World of God and the Word of Man,* trans.Douglas Horton (London : Hodder and Stoughton, 1928), and *The Doctrine of the Word of God : Prolegomena to Church Dogmatics*, authorized translation by G.T. Thomson (Edinburgh : T. & T. Clark, 1936) ; Emil Brunner, « Philosophy and Theology, »in *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, ed. Mavrodes and Hackett (Boston : Allyn and Bacon, 1967), 73-79 ; and Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York : Oxford University Press, 2000) ; Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, MI : William B.Eerdmans, 1976), and *Divine*

Rezerva lui Blaga faţă de acceptarea revelaţiei divine (vezi capitolul 7) ar trebui înţeleasă atât ca o evitare, cât şi ca o trecere cu vederea asupra folosirii revelaţiei în filosofia religiei. Pare astfel că Blaga refuză orice investigare filosofică ca rezultat al revelaţiei divine ca o bază pentru rezolvarea unor probleme filosofice.

Cu toate că este evident că filosofia religiei nu ar trebui să excludă investigarea non-empirică a unor probleme (cum este argumentul existenţei lui Dumnezeu sau explicaţia teologică a existenţei răului), care în mod tradiţional ajucat un mare rol în filosofia religiei, ea este marginalizată prin acest demers.

Astfel de situaţii nu ar putea fi explicate decât ca fenomene istorice care se petrec în cazul unor tradiţii religioase paticulare. Cu toate acestea, aceia care, aşa cum este Hick, apără o filosofie a religiei pe baze empirice, aproape totdeauna produc o filosofie a religiei care discută în mod analitic aceste probleme sistematice în diferite grade.

Similar, cei care fac o discuţie mai mult analitică, orientată pe probleme, nu operează în mod strict cu limitele unui raţionament abstract, ci mai de grabă susţin tezele sale cu referire la problemele religioase actuale. Astfel, de la un anumit grad la altul, ambele şcoli metodologice de gândire împrumută una de la alta.

Ambele metode discută fenomene empirice împreună cu argumente raţionale. Ceea ce lipseşte este o justificare sistemică a acestei practici. Aceasta este ceea ce aduce Blaga.

Ceea ce Blaga aduce în scrierile sale despre filosofia religiei consistă în investigaţia empirică a religiilor particulare, aşa cum s-a notat în capitolul 7. Aceste investigaţii sunt un exerciţiu în ceea ce Blaga numeşte cunoaştere paradisiacă (vezi capitolul 5). Scopul acestei investigaţii, în afara unei simple examinări empirice a religiilor, este adăugarea de date cu ajutorul

---

Discourse : Phiolosophical Reflections on the Claim that God Speaks (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

cărora generalizările şi evidenţelele pot fi extrase pentru folosul mai larg a unor probleme filosofice (aşa cum s-a notat în capitolul 7). Totuşi, Blaga analizează multe din problemele care i se adresează mai mult în maniera tradiţiei raţionaliste a filosofiei religiei: problema existenţei unui Creator, problema răului, natura destinului uman şi alte probleme similare. Toate acestea există în scrierile sale metafizice. El le scrie mai degrabă ca probleme metafizice, decât unele religioase, şi adeseori fiind mai aproape de filosofia raţionalistă decât de cea empirică (vezi capitolul 4).

Datele investigaţiilor empirice folosite de Blaga au două căi, între empirism şi raţionalism, şi de aceea există două căi în filosofia lui Blaga. Prima, a datelor empirice, serveşte ca un material „fanic" care să provoace o criză în intelect şi în cunoaşterea luciferică. Aşa am explicat, în secţia privind epistemologia lui Blaga, cunoaşterea luciferică este metoda de cunoaştere folosită atunci când avem de rezolvat probleme ce depăşesc investigaţia empirică. Cunoaşterea luciferică se adresează mai întâi, problemelor ce există în mod latent în materialul „fanic", ca după aceea, propunând o „idee teorică", să faciliteaze explicaţia acestor probleme. Soluţia problemelor sub investigaţie va fi găsită văzând materialul fanic în lumina ideii teorice (un proces pe care Blaga îl numeşte „observaţie direcţionată"). Explicarea felului cum funcţionează cunoaşterea luciferică apare mai în detaliu în capitolul 5 al acestei cărţi.

În al doilea rând, datele empirice sunt folosite în validarea soluţiilor unor probleme. Metodologia folosită de Blaga în metafizica sa (cu care ocazie dă răspunsuri la multe întrebări tradiţionale ale filosofiei religiei) implică o apropiere de teoria validaţiei care este similară cu cea propusă de pragmatismul american. Blaga propune un sistem metafizic elaborat ce conţine discuţii ce acoperă un larg areal de probleme şi care conţine soluţii la o largă varietate ale acestor probleme filosofice.

Sistemul este construit abstract, cu unele implicaţii empirice. Nu are o justificare la bază sau nu este construit pe baza unei consistenţe interne, ci mai degrabă a posteriori prin bogăţia sa şi prin frumeseţe, ca sistem (vezi capitolul 4).

Afirmarea bogăţiei sistemului, desigur, necesită un aport important de date ale investigaţiei empirice. Datele găsite de Blaga prin investigarea empirică a filosofiei religiei (ca şi cele care sunt un rezultat al investigării altor domenii empirice, cum sunt ştiinţa, arta, etc.) sunt folosite pentru a confirma ipotezele metafizicii sale. Văzută astfel, se poate aprecia că metodologia utilizată de Blaga, în filosofia sa a religiei, este partea secundară a unui investigaţii ipotetico-deductive. Ipotezele formulate în metafizica sa şi susţinute acolo în mod frecvent cu argumente raţional abstracte sunt validate în datele empirice găsite în filosofia religiei.

Această încercare de a investiga şi de a soluţiona problemele filosofiei religiei, ca şi substanţa acestor soluţii, este legată de teoria cunoaşterii la Blaga. În acord cu epistemologia lui Blaga, ele apar imediat ce cineva se confruntă cu problemele intransigente ale investigaţiei (paradisiace) empirice. Aceste probleme pot fi soluţionate numai prin cunoaşterea luciferică.

Cunoaşterea luciferică implică să te pui în faţa unor construcţii teoretice care nu sunt deschise în mod direct verificării empirice.

Rezultanta acestui sistem noetic este validată pragmatic, bazându-se pe bogăţia sa, dar şi estetic, bazându-se pe frumuseţea sa ca şi pe alte criterii similar subiective.[1] Rezultatul final este o soluţie a problemei investigate, bazată pe investigaţia empirică

[1] Justificarea pragmatică este discutată în capitolele 3 şi 5. justificarea estetică sau subiectivă este discutată în capitolele 5 şi 6. Un sistem este evaluat şi pe baza consistenţei sale interne, dar acest lucru furnizează numai un criteriu negativ de evaluare, aşa cum s-a discutat în capitolele 4 şi 5.

când transcende limitele emprismului şi acesta este justificat fără a cere o certitudine apodictică.

Scopul filosofiei religiei: Definiţia religiei

Scopul filosofiei religiei este determinat de două aspecte: rolul filosofiei şi definiţia religiei. Punctul de vedere al lui Blaga, privind scopul filosofiei şi definirea religiei, a fost prezentat în capitolul 7.

Filosofia religiei a propus multe definiţii ale religiei. În vest aceste definiţii au urmat o cale de referinţă tipică, implicând o deitate sau deităţi. Această referinţă poate fi oblică, aşa cum este în următoarea definiţie într-un text contemporan cu filosofia religiei: „Religia se constituie într-un buchet de credinţe, acţiuni, emoţii, atât personale cât şi de grup, organizate în jurul conceptului de Ultimă Realitate."[1] Problema cu acest tip de definiţii este că ea exclude definiţional multe fenomene care în mod uzual sunt considerate ca fiind religioase, dar ele nu sunt teiste. Au fost făcute încercări de a defini religia într-un mod mai inclusiv.

Tipic pentru astfel de definiţii inclusive este următoarea afirmaţie, găsită într-un text recent de filozofie a religiei: „Religia este acea cale de a da valoare mai comprehensiv şi mai intens."[2]

Unii se pot întreba dacă această definiţie nu merge prea departe în secularizarea definiţiei unei religii. Această impresie este realizată de reintroducerea unor elemente similare teismului în textul ce explică definiţia.[3] Că o astfel de religie este necesar să fie cuprinzătoare şi intensă, pare să fie, bineînţeles, o întrebare.

---

[1] Peterson, *Reason and Religious Belief,* 4.
[2] Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion,* 69.
[3] Ibid., 108-9.

Sunt foarte mulţi oameni care iau religia lor într-o formă moderată şi de asemenea sunt mulţi oameni a căror înţelegere asupra religiei nu influenţează cuprinzător toate ariile de credinţă şi acţiune.

Dificultatea apărută în a defini fenomene atât de deosebite cum sunt religiile, l-a condus pe unul din reprezentanţii contemporani ai filosofiei religiei, să ia o atitudine complet diferită asupra acestei probleme. Hick a propus ca „asemănarea familială" a lui Wittgenstein este o bună analogie care să descrie predicamentul ce apare când încercăm să definim religia. În acord cu Hick, „o privire mai realistă este că acest cuvânt „religie" nu poate avea un singur înţeles corect deoarece multe fenomene sunt subsumate lui, ceea ce duce la o relaţie pe care filosoful Ludwig Wittgenstein a caracterizat-o ca asemănare familială ... dacă o mişcare este religioasă nu este ceva sub aspectul totului sau nimicului ci o situaţie graduală cu o largă împrăştiere a asemănărilor şi a deosebirilor."[1]

Este timpul să fim de acord cu Hick, în lumina extremei diversităţi a ceea ce poate fi (şi a felului cum a fost) etichetată „religia". Hick şi alţii au inclus chiar şi ideologii ca marxismul în cercul religiilor. Totuşi, propunerea lui Hick privind definirea religiei face dificilă ajungerea la o definiţie oarecum precisă a termenului, de aceea devine dificilă şi delimitarea graniţelor unei filosofii a religiei.

Rămâne dilema totuşi, care face dificilă o definiţie în acest fel, în care un fenomen care ar trebui legitim inclus poate fi şi exclus, deoarece nu propunem o definiţie care să fie atât de largă încât să includă fenomene care nu sunt deloc religioase, şi care sunt nesemnificative pentru a permite o diferenţiere între cele două.

---

[1] Hick, *Philosophy of Religion*, 2-3. Rem Edwards se referă la perspectiva „asemănărilor de familie" asupra definirii religiei şi face câteva critici personale în Rem B. Edwards, *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), 14-38.

Poate că definiţia lui Blaga poate scăpa şi poate trece printre coarnele acestei dileme.

Aşa cum am mai arătat mai devreme, definiţia religiei propusă de Blaga este: "Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu toată existenţa, dar mai ales în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial în genere, pe care omul şi le revelează sau şi le socoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică." [1]

Această definiţie este propusă după o lungă examinare empirică a lumii religioase şi Blaga a fost de acord că este destul de largă pentru a putea include toate religiile examinate. El nu admite fenomene care sunt totuşi, nereligoase, precum sunt metafizica şi poezia.[2] El scoate în evidenţă elementele care sunt unice pentru religie, dar şi comune tuturor religiilor.

Definiţia lui Blaga este criticată pentru că umanizează religia, face din religie un produs al activităţii umane. Aceast lucru ar putea fi văzut ca o degradare sau ca o secularizare a religiei şi ar fi, probabil, văzută ca de neacceptat de mulţi oameni religioşi.[3] Faptul că religia este văzută ca o creaţie umană este un punct de vedere consistent cu restul filosofiei lui Blaga. În filosofia lui Blaga abilitatea umană de a conduce şi de a crea sunt virtuţi. Faptul că religia este considerată de Blaga o creaţie umană, nu este văzută de el ca o degradare a religiei: este văzută aşa cum lucrurile sunt de fapt în realitate şi secundar, ca o stare lăudabilă şi de dorit.

Mai mult decât atât, o înţelegere mai adâncă a filosofiei lui Blaga ne conduce la concluzia că, decât o secularizare a religiei, mai bine filosofia lui Blaga care ne arată că activitarea umană este

---

[1] *GMR*, 470.
[2] Ibid., 469
[3] Tănase, *Lucian Blaga: Filosoful poet, poetul filosof,* 142.

religioasă.

În acord cu Blaga, orice activitate creativă umană este, în acelaşi timp, o încercare umană de a revela misterul existenţial.

Văzută în această lumină, se poate gândi că definiţia religiei propusă de Blaga îşi poate extinde acoperirea, incluzând toate încercările umane de a revela „ultimul mister al existenţei”.[1]

Se poate argumenta, totuşi, că o mai adâncă înţelegere a definiţiei lui Blaga nu secularizează de loc religia.

[1] Această extensie a sferei religiei nu face ca definiţia lui Blaga să aibă dificultăţi legate de problema definirii religiei în termeni care sunt atât de largi, încât includ în religie fenomene care nu sunt chiar religioase. Toate şi numai acele fenomene care tind spre misterul existenţial ultim sunt religioase, potrivit definiţiei lui Blaga.

9

PROBLEMA LIMBAJULUI RELIGIOS

Problema si unele soluţii propuse

Problema folosirii limbajului uman pentru a discuta lucruri care se presupune că transcend experienţa umană, a vexat teologicienii şi filosofii dintotdeauna. Una din căile de a pune problema este observarea că în marea majoritate a cazurilor, limbajul uman este folosit aplicat la lucrurile *obişnuite.* Folosirea tipică a celor mai mulţi termeni şi fraze se aplică unor obiecte şi întâmplări relativ obişnuite. Totuşi, misterele existenţiale (Dumnezeu/ultima realitate/Transcendentul sau orice altă frază preferată) sunt *în afara obişnuitului,* sunt *extraordinare.*

Problema gândului pe care o avem atunci când termeni obişnuiţi sunt folosiţi în încercarea de a discuta extraordinarul: de exemplu, când cuvântul obişnuit „bun" este folosit pentru a încerca să descrie marea bunătate a lui Dumnezeu (în engleză *good, goodness, God).*

Este evident că nu există o posibilitate de aplicare a limbajului natural la realitatea extraordinară. Totuşi, oamenii **FOLOSESC** limbajul natural pentru a vorbi despre transcendent.

Cum este acest lucru posibil (dacă este realmente posibil), este o problemă a limbajului religios. Cum poate şi cum se aplică limbajul uman transcendentului? Este posibil să evităm antropomorfismul? Este necesar sau de dorit să-l evităm ? Dacă nu este posibilă evitarea limbajul antropomorfic, poate acesta să

reuşească a vorbi despre Dumnezeu? Dacă nu, poate exista o altă alternativă sau ar fi mai bine să rămânem tăcuţi (aşa cum ne sfătuieşte tânărul Wittgenstein)? Această situaţie poate să ne ducă la un fel de agnosticism? Alternativ, este oare posibil şi de dorit să ne apropiem de ideea transcendenţei lui Dumnezeu, în aşa fel încât limbajul lumii mundane să poată fi aplicat lui Dumnezeu? Acestea sunt doar unele din întrebările care s-au ivit în istoria acestor discuţii. Avem şi o varietate de răspunsuri propuse.

Misticul Pseudo-Dionisos, din secolul cincisprezece, avea un foarte înalt punct de vedere privind transcendenţa lui Dumnezeu. După Dionisos, Dumnezeu este de necercetat şi complet în afara raţionalităţii fiinţelor create. Cuvintele omului nu pot ajunge la „Dumnezeul" care este de neexprimat. Limbajul omului dispare complet în faţa gloriei lui Dumnezeu. De aceea, în toate discuţiile despre Dumnezeu este necesar să fim atenţi la ceea ce putem ajunge depăşind limita limbajului uman. Această transcendere nu este posibilă şi nu are cum să reuşească. Dionisos nu a susţinut să ne oprim în aceste încercări de a transcende limbajul, ci mai degrabă să fim conştienţi de faptul că limbajul nu are cum să descrie în mod corect această realitate care ne transcende. Realitatea transcendentă este mai mare decât cele mai multe încercări de a o descrie.[1]

În a sa *Summa Theologica,* Thoma D'Aquino sugerează că discuţia despre Dumnezeu este o „predicaţie analogică": de exemplu, Dumnezeu este „bun" şi motivul bunătăţii lui sunt creaturile, dar nu putem să cuprindem ceea ce înseamnă întreaga bunătate când o predicăm lui Dumnezeu. Termenul „bun", când este aplicat oamenilor şi lui Dumnezeu se referă la propietăţi

[1] Dionysius the Pseudo-Areopagite, *The Complete Works*, trans. Colm Lubheid (London: SPCK, 1987); Dionysius, „Knowing God", in Paul Helm, *Faith and Reason*, 76-78.

similare, dar nu poate fi folosit în mod univoc (cu acelaşi înţeles).

Termenul este folosit analogic: analogiile pot fi folosite între bunătatea fiinţelor create şi bunătatea Divină, deoarece ceea ce numim „bunătate" în fiinţele create preexistă în Dumnezeu într-o măsură mult mai mare.[1]

O aplicaţie a punctului de vedere a lui D'Aquino este faptul că este un grad semnificativ de asemănare între Dumnezeu şi oameni. Aceasta este în acord cu cele mai multe teologii creştine. Totuşi, teologia creştină, dar şi cele necreştine conţin o importantă diferenţiere între umanitate şi Transcendent. Dacă această diferenţă merită să fie pusă în evidenţă maidegrabă decât similaritatea, nu poate fi explicată de teoria predicaţiei analogice a lui D'Aquino. Totuşi, analogiile sunt aplicate cu o mare flexibilitate în limbajul obişnuit, chiar şi în situaţii în care lucrurile comune sunt foarte diferite, de aceea propunerea lui D'Aquino nu este de nefolosit. Este important să notăm că predicaţia analogică nu este o teorie a felului în care ajungem la cunoaşterea lui Dumnezeu, ci mai degrabă despre cum funcţionează limbajul religios.[2]

David Hume a avut un cuvânt de spus despre implicaţia insistenţei mistice de a nu putea vorbi despre Dumnezeu. În acord cu Hume, este o diferenţă mică între piosul „incapabil de a vorbi despre Dumnezeu" şi scepticul „nu este posibil să vorbim despre Dumnezeu".[3] Este necesară evitarea scepticismul despre discursul religios la teorii precum cea a lui D'Aquino. Hume nu este convins

---

[1] Thoma D'Aquino, *Summa Theologica*, 1:1, in *Introduction to St.Thomas Aquinas*, ed.Anton C. Pegis (New York: Modern Library, 1948), 15-17.

[2] O propunere analitică actuală similară cu cea a lui Toma din Aquino se regăseşte în Thomas McPherson, „Assertation and Analogy", în *New Essays on Religious Language*, ed. Dallas M. High (New York: Oxford University Press, 1969), 198-214.

[3] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed.Richard H.Popkin (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980), 28.

că astfel de încercări pot avea succes. După Hume este necesar ca atributele lui Dumnezeu să fie atât de diferite de atributele umane, încât orice încercare de a aplica aceleaşi adjective amândurora să fie osândită.[1]

Un descendent al scepticismului lui Hume este mişcarea filosofică din secolul douăzeci numită pozitivism logic. O componentă cheie a pozitivismului logic a fost „principiul verificării", în acord cu care (aşa cum este formulat de A.J.Ayer) este necesar ca o propoziţie să aibă o semnificaţie faptică (factuală) numai dacă este posibil să spunem care anume observaţie empirică poate da o concluzie decisivă pentru sau împotriva adevărului ei.[2]

Aplicarea acestui criteriu foarte strict la limbajul religios conduce la concluzia că propoziţiile teologice sunt factual insignifiante, atât timp cât propoziţii despre entităţi neempirice nu pot fi verificate prin observaţii empirice.[3] Wittgenstein, în tinereţea lui (perioada *Tractatus Logico Philosophicus),* a fost influenţat de pozitivismul logic. *Tractatul* conclude că „Deoarece nu putem vorbi, trebuie să tăcem".[4] Aceasta pare să însemne să lăsăm pe afară un număr de tipuri de discurs, incluzând discuţiile despre ultima realitate, atât timp cât ultima realitate este inefabilă.

Deosebit de mulţi pozitivişti, incluzându-l pe Wittgenstein, gândeau totuşi că aceste lucruri despre care nu se poate spune nimic, sunt foarte importante.

Reformulări târzii ale principiului verificării pe linia falsificaţionistă nu a îmbunătăţit atenţia asupra limbajului religios.

---

[1] Terrence W. Tilley, *Talking of God: An Introduction to Phiolosophical Analysis of Religious language* (New York: Paulist Press, 1978), 7.

[2] A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd ed. (New York: Dover Publications, 1946), 5-6, 35.

[3] Ibid., 115.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922), 189.

Antony Flew, folosind parabola lui John Wisdom a „Grădinarului Invizibil", argumenta că propoziţiile asertorice religioase sunt de fapt goale, deoarece ele nu pot fi falsificate.[1]

Mai târziu, el a argumentat că în rezistenţa lor la falsificare, credincioşii religioşi produc moartea acestor propoziţii „o moarte printr-o mie de calificări".[2] Luând de coadă exemplul lui Wisdom, Flew întreabă cum se poate ca un elusiv, etern şi invizibil grădinar să fie cunoscut ca fiind diferit de un obişnuit grădinar. Ipoteza originalului grădinar este sinceră, raţională şi uşor de falsificat. Totuşi, repetarea afirmaţiei ipotetice că este o intenţie de a o proteja de falsifiabilitate, o reduce la un punct în care nimic din propoziţia originală nu mai există. După Flew, propoziţia originală este atât de erodată de calificări încât nu mai poate aserta nimic. Flew afirmă că multe propoziţii religioase suferă aceeaşi soartă. Propoziţiile religioase nu pot fi afirmate, fiind adăpostite de posibilitatea de falsificare, dacă dorim ca ele să rămână pline de înţeles.

R.M.Hare răspunde falsificaţionismului lui Flew cu o proprie parabolă, o poveste cu un paranoid lunatic la Oxford care nu putea fi disuadat de la credinţa sa că profesorii vor să-l dea afară. Hare aduce argumentul că, în ciuda faptului că propoziţiile religioase nu revelează nimic care poate fi verificat/falsificat în mod empiric ele rămân pline de înţeles. După Hare, limbajul religios revelează un"*blik*"[3],o locuire adânc aşezată, care nu poate

---

Antony Flew, ―Can Theological Statements be Tested Empirically?"in *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion,* ed.William P.alston (New York: Harcourt, Brace, and World, 1963), 275-77.

[1] Ibid., 276.

[2] Nota traducătorului. Acesta este un termen introdus de Hare prin care descrie o credinţă care nu este nici verificabilă nici falsificabilă (vezi internet: *Council for Secular Humanism, the Young Antony Flew.*) R. M. Hare, în „Theological Statements", 277-79. O posibilă dificultate a perspectivei lui Hare este legată de

fi mişcată din loc în mod empiric. Toţi oamenii au astfel de *blik* – uri de un fel sau de un alt fel. Nici o evidenţă empirică nu contează împotriva unui astfel de *blik*: toate aceste evidenţe pot fi raţionalizate. Deşi limbajul religios nu se întâlneşte cu criteriul pozitivist al semnificaţiei, se poate vedea totuşi că este vorba de o bogăţie de înţelesuri.[1]

Basil Mitchell răspunde şi el la provocarea falsificării lui Flew, dar într-o manieră puţin diferită de a lui Hare. Folosind o parabolă a unui luptător din rezistenţă ascuns, care întâlneşte şi dezvoltă o credinţă de nezdruncinat într-un străin care pare să fie liderul mişcării subterane, Hare argumentează că propoziţiile religioase, interpretările istorice şi paradigmele stiinţifice nu sunt falsificabile în mod *concluziv*. Totuşi, el aduce argumentul că anumite fapte empirice (spre ex., suferinţa, rugăciunea fără răspuns) pot conta ca nişte propoziţii religioase şi de aceea, propoziţiile religioase sunt factual semnificative şi cu înţeles.[2]

John Hick (folosind o altă parabolă) sugerează un alt răspuns pozitivismului: o verificare escatologică. Hick aduce argumentul că, dacă religia este adevărată, atunci limbajul religios va fi verificat escatologic, iar dacă e falsă, limbajul va fi falsificat escatologic. Această manevră pare a îndeplini cerinţa verificaţioniştilor/falsificaţioniştilor, dar ea nu poate să ne spună

---

faptul că oamenii deseori schimbă atitudinile sau se convertesc, uneori chiar ca răspuns la dovezile empirice.

[1] Basil Mitchell, in "Theological Statements", 279-81.

[2] John Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd edition (Ithaca: Cornell University Press, 1966), 169-99. Faptul că o astfel de replică dată pozitivismului este reuşită poate fi un indiciu că este o problemă cu criteriul pozitivist. Pozitivismul logic actual a căzut în dizgraţie, în parte şi pentru că propriul său criteriu nu este nici verificabil şi nici falsificabil. Criteriul este, prin urmare, inconsistent autoreferenţial. Mai departe, s-a subliniat că există o varietate de enunţuri neempirice care au semnificaţie factuală, inclusiv enunţuri despre numere, concepte logice, caractere fictive şi altele.

azi dacă o propoziţie este adevărată sau nu. Totuşi, dacă provocarea pozitivistă este acceptată, Hick ne arată că limbajul religios are o plinătate de înţeles, numai că strategia lui Hick nu se adresează bunei credinţe şi nici eficacităţii propoziţiilor religioase.[1]

Hick, de asemenea, ne propune şi o explicaţie neopozitivistă a felului în care limbajul religios lucrează.

El mizează pe o amintire kantiană, pe distincţia între numen şi fenomen. Potrivit lui Hick, relaţia dintre Dumnezeu şi discuţia noastră despre Dumnezeu, este ca relaţia dintre realitatea numenală şi fenomenul perceput. Limbajul uman s-a dezvoltat în cadrul lumii fenomenale şi la această lume se adresează limbajul, cuvintele folosite. Limbajul uman nu se poate adresa unei realităţi noumenale care nu este formată, nici măcar parţial, prin concepte umane. Totuşi, propoziţii despre fiinţa lui Dumnezeu depăşesc limitele limbajului uman. Pe de altă parte, propoziţiile despre acţiunile lui Dumnezeu se pot referi cu succes la aceste acţiuni.

Aceste propoziţii sunt literale (exemplu: „Dumnezeu a scos pe Israel afară din Egipt" este o afirmaţie literală). Propoziţii despre Fiinţa lui Dumnezeu sau caracterul lui Dumnezeu sunt analogice, nu sunt literale („Dumnezeu este o persoană", „Dumnezeu este bun", „Dumnezeu este iubitor") – aceste propoziţii depăşesc folosirea uzuală a limbajului.[2]

Explicaţia pe care o utilizează D'Aquino în ideea de analogie este o referinţă la similarităţile între Creator şi creaţie.

---

[1] John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 79-87.

[2] Paul Tillich, „The Nature of Religious Language", în *The Christian Scholar* 38:3 (Septembrie 1995), preluat în Peterson et al., *Philosophy of Religion: Selected Readings*. S-ar putea pune problema dacă, în loc de „adevăr" şi „falsitate", astfel de declaraţii-simbol pot fi evaluate în privinţa „acurateţii" şi „inacurateţii".

Un punct de vedere care nu se prea aproprie de această presupoziţie este cel a lui Paul Tillich. Acesta propune o explicare a limbajului religios care este mai aproape de cel literar decât este analogia. El aduce argumentul că limbajul religios este simbolic.

Simbolul este un semn care face legătura între el şi o anumită realitate pentru care stă, semnificând, şi în acelaşi timp paticipând, în putere şi în înţeles la ceea ce el semnifică. Tillich afirmă participarea gândirii, limbajul fiind apt să deschidă sufletul la cel mai adânc nivel al realităţii – realitatea lui Dumnezeu, fundamentul oricărei fiinţe. Deoarece totul participă la această fundaţie, orice poate fi un simbol, dar ceea ce simbolizează transcende acest simbol. De aceea, simbolurile nu au cum să fie verificate sau falsificate în mod empiric. Întrebări despre adevărul sau falsitatea propoziţiilor teologice sunt o neînţelegere a acestor exprimări: ele sunt în serviciul unei imanente fixări a atenţiei asupra o realitate transcendentă.[1]

Wittgenstein, în lucrările sale târzii, spune că limbajul este mai mult o folosinţă decât o descriere de fapte. Rostul filosofiei este descrierea diverselor „jocuri de limbaj" în care umanitatea este implicată. Noi învăţăm înţelesul „jocurilor de limbaj" religioase prin examinarea (sau experimentarea) contextului în care ele sunt folosite. Propoziţiile religioase sunt expresia unei obligaţii faţă de un sistem de valori şi funcţii care-l orientează pe credincios în viaţa sa într-un fel care este aproape de comunitatea sa specifică. Deoarece propoziţiile religioase nu sunt propoziţii despre fapte, ele nu pot fi nici adevărate, nici false.[2] Mai recent, filosofia analitică a dezvoltat teorii similare, care ca un grup sunt

[1] Patrick Sherry, *Religion, Truth and Language-Games* (New York: Barnes and Noble Books, 1977), 1-20.

[2] See R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955); Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: Macmillian, 1963).

numite „funcţionalism”. În funcţionalism limbajul religios este mai degrabă funcţional decât cognitiv. Acest lucru conduce funcţionalismul la recuperarea sensurilor limbajului religios, fără nevoia de a apăra adevărul, verificabilitatea sau falsificabilitatea acestor propoziţii religioase.[1]

Unele obiecţii faţă de interpretările funcţionaliste par posibile. Întâi, caracterizarea propoziţiilor religioase ca expresii angajate faţă de un sistem de valori, o reminiscenţă a teoriei „iluminărilor” a lui Hare, pare că duce la o reducere a tuturor tipurilor de exprimări religioase la un singur tip de funcţii care sunt orientate vital. Totuşi, chiar când multe propoziţii religioase pot avea această funcţie, pare că şi multe alte propoziţii religioase nu se limitează la aceasta. Aşa cum afirmă Flew, multe propoziţii religioase sunt asertorice; alte tipuri de propoziţii religioase există aşa cum sunt. Aceasta duce la a doua obiecţie: Deoarece unele propoziţii religioase sunt asertorice, poate duce la faptul că în final unele propoziţii religioase sunt potenţial adevărate sau false.

A treia obiecţie este că funcţionalismul pare să facă de necorijat afirmaţiile religioase, dar de fapt mulţi îşi pot schimba credinţa şi propoziţiile ce rezultă acestei schimbări ca un rezultat al evidenţei. De aceea, până la sfârşit, în unele cazuri, propoziţiile religioase nu sunt de necorectat.

William Alstom, un filosof analitic contemporan, a scris mult despre limbajul religios. Alstom pune întrebarea dacă oare „predicatele pozitive intrinseci” pot fi aplicate lui Dumnezeu. El aduce argumentul că originea mundană a vocabularului nostru nu este incompatibilă cu dezvoltarea ulterioară a aplicaţiilor tehnice în teologie, atât timp cât această schemă se întâlneşte în multe domenii în care termenii comuni sunt adaptaţi şi aplicaţi cu o semnificaţie specială. Răspunzând la argumentul că „predicaţia

[1] William P.Alston, *Divine Nature and Human Language* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

intrinsecă pozitivă" cere o corporalitate, atât timp cât atributele şi acţiunile unui obiect sunt cunoscute (uzual) obsevând comportamentul său extern, el aduce argumentul că, deoarece există alte cai de a surprinde atributele, corporalitatea nu este esenţială predicaţiei. De altfel, cel mai important aspect legat de incorporalitate este faptul că ea nu ne poate opri să aplicăm predicaţia literală la Dumnezeu.

În final, ea ne garantează că dacă nu putem vorbi în mod literal despre persoana lui Dumnezeu, putem în schimb, să ne exprimăm literal despre manifestările lui Dumnezeu şi despre manifestările acţiunilor lui Dumnezeu.[1] Cu aceste argumente, Alstom încearcă să ridice bariera dintre obiectul comun al limbajului şi cel extraordinar al limbajului religios. Argumentul său ar putea fi acuzat că ridică întrebarea, dacă se poate arăta că argumentul său este o legătură asupra presupusei analogii dintre limbajul obişnuit şi limbajul religios.

Contribuţia gândirii lui Blaga la această discuţie

Această largă arie de a desfăşura problemele limbajului religios oferă sugestii utile despre felul în care este limbajul religios şi cum ar trebui valorat. Poare fi clar că limbajul religios

[1] Că problemele particulare specifice ale limbajului religios s-ar putea să nu fie, de fapt, specifice limbajului religios, a fost remarcat de Basil Mitchell în *The Justification of Religious Belief* (New York: Seabury Press, 1973), 2. „Despre religie se discută prea des ca şi cum dificultăţile intelectuale asociate acesteia ar fi cu totul bizare pentru aceasta; ca şi cum, în afara sferei religioase, oamenii s-ar întâlni numai cu probleme pentru care pot fi găsite soluţii clare şi directe, oricât de inadecvate ar fi ele în practică. Programul pozitivismului logic a dobândit o bună parte din caracterul său atractiv de la propunerea de a face o distincţie netă între tărâmul ştiinţei şi al simţului comun, pe de o parte şi regiunea teologiei şi metafizicii, pe de altă parte, iar ispita continuă să existe."

este, într-un anumit fel, plin de înţelesuri (cum au argumentat Wittgenstein, Hick, Alstom şi alţii). Care este bogăţia sa de înţelesuri este o rezultantă a „jocurilor de limbaj", aşa cum a arătat Wittgenstein. Wittgenstein nu a explicat totuşi cum lucrează propoziţiile asertorice. D'Aquino şi Tillich par a fi adus sugestii utile în acest domeniu.

Propunerea lui Tillich s-a oprit repede, când i s-a cerut o dovadă a felului în care propoziţiile religioase pot fi veridice. Propunerea lui D'Aquino pare în pericolul de a fi trasă în ţeapă între coarnele unei dileme, care este rezultatul diferenţelor între umanitate şi transcendent. Sunt două alternative de a evada dintre coarnele acestei dileme: ori mergând pe drumul transcendenţei, ori găsind o altă strategie mai avantajoasă decât analogia.

Prima din aceste două opţiuni se poate face în două feluri: ridicând umanitatea la un nivel de comparaţie cu Divinitatea (aşa cum D'Aquino însuşi a făcut-o, prin *Imago Dei),* sau coborându-l pe Dumnezeu la un nivel mai apropiat, aşa cum au procedat unii teologi vorbind despre „deschiderea" lui Dumnezeu. Teoria cosmogonică a lui Blaga, prin emisiunea de diferenţiale divine poate fi gândită ca un lucru care produce un astfel de pod în scopul de a umple spaţiul gol dintre umanitate şi transcendent, prin ridicarea umanităţii la un nivel mai apropiat de divinitate.

Astfel se poate gândi că, atât timp cât umanitatea este produsul particulelor ce emană din Divin, umanitatea reflectă natura divină. Totuşi, potrivit lui Blaga, în cosmologia sa creaţia, apare în aşa fel, încât este voluntar diferită de creator, iar cenzura transcendentă este păstrată. Rezultatul creaţiei MA este o diferenţiere între MA şi creaţiile sale (vezi capitolul 4). Totuşi, strategia de a rezolva problema limbajului religios prin reducerea golului dintre Dumnezeu şi umanitate, nu este compatibilă cu filosofia lui Blaga.

A doua opţiune, cea de a căuta o strategie mai convenabilă decât analogia, poate fi îndeplinită doar dacă găsim o explicaţie alternativă care nu face o presupusă legătură de similaritate între Dumnezeu şi umanitate. Această strategie este cea pe care o va oferi filosofia lui Blaga, după cum vom vedea.

În precedentele discuţii despre problema/problemele limbajului religios, s-au făcut referiri la două mănunchiuri posibile: 1.Când şi cum se poate referi cu succes limbajul comun la transcendent; şi 2. Poate fi limbajul religios verificat/falsificat şi, dacă nu se poate, cum de este el plin de înţeles. Filosofia lui Blaga îşi poate aduce o contribuţie a înţelegerii ambelor probleme.

Răspunzând la prima problemă, trebuie să subliniem că punctul de vedere a lui Blaga este că problema apare nu numai în faţa unuia, ci la toate limbajele, nu numai la cel religios. Ca să folosim terminologia filosofiei contemporane analitice, toate limbajele au în faţă problema predicaţiei.[1] Limbajul comun reuşeşte, probabil nu perfect, dar destul de reuşit, să facă comunicarea posibilă. Dacă se poate explica felul în care limbajul obişnuit reuşeşte să depăşească acest impas, va fi mai uşor să vedem care sunt posibilităţile limbajului religios.

Blaga propune să acceptăm că limbajul are succes referindu-se şi atribuind calităţi obiectelor, deoarece orice limbaj este inerent metaforic.[2] Umanitatea, forţată de constituţia sa spirituală să aplice cuvintele concrete abstacţiilor (care au nevoie totuşi de o serie infinită de propoziţii şi de calificări), creează un organ care are o referire directă: metafora. Apariţia metaforei nu este un noroc la întâmplare. Este o necesitate a constituţiei

[1] Blaga foloseşte „metaforă" şi pentru a descrie unele expresii non-verbale, ca de pildă sculptura sau pictura.

[2] *GMSC*, 352.

umane.[1] Metafora se utilizează în situaţii în care este necesar să fii descriptiv în încercări, dar în care ai dorinţa de a te exprima în propoziţii asertorice.

Umanitatea, văzută din perspectiva structurală şi existenţială, se simte în situaţia de a fi de două ori precaută: odată pentru că o persoană trăieşte într-o lume concretă, carenu poate fi exprimată folosind mijloacele obişnuite pe care le avem la îndemână, iar a doua oară pentru că o persoană trăieşte într-un orizont de mister pe care nu-l poate revela. Metafora este un moment ontologic complementar care încearcă să se adreseze ambelor aspecte ale situaţiei.[2]

Potrivit lui Blaga, sunt două feluri de metafore: plasticizante şi revelatorii.[3] Metafora plascticizantă încearcă să evite limitarea limbajului uman cu referire la obiectele empirice.

Metaforele plasticizante nu adaugă nimic la cunoaşterea obiectului la care se referă. Ele încearcă să completeze expresia cu unele fapte empirice, pe care vorbitorul nu se simte în stare să le exprime complet, substituind un alt termen în locul primului, în felul acesta transferând înţelesul celui de al doilea primului, completând ceea ce dorea să exprime.

Pentru ca o metafora plasticizantă să aibă succes, este nevoie de unele similarităţi între cele două obiecte la care se referă şi, de asemenea, ca cel de al doilea termen să fie maleabil (de unde termenul „plasticizant"). Folosind această strategie, metafora plasticizantă este capabilă să exprime concis ceea ce voia să explice altfel mult mai lung (sau chiar infinit) şi să umple golul

---

[1] Aceasta aproape că este o traducere a ceea ce Blaga însuşi spune în *GMSC*, 365.

[2] *GMSC*, 350. Există şi un al treilea tip de metaforă, simplul joc de cuvinte (*GMSC*, 358), de care uneori se poate abuza (*GMSC*, 363).

[3] *GMSC*, 350-52; Diaconu şi Diaconu, s. vv. „Metafora plasticizantă şi metafora revelatorie" şi „Metaforic". În ce priveşte originea metaforei, Blaga scrie: „Se recurge la metafora plastică din setea de a reinstaura congruenţa între concret şi abstract" (*GMSC*, 351).

care se află între expresia abstractă şi cuvântul concret.

Exprimarea directă a obiectului nu putea să aibă succes în a vorbi despre natura obiectului. Metafora compensează prin aceasta indirect neputinţa de a exprima direct ceea ce dorea să exprime.[1] Metafora plasticizantă este similară unei analogii în cerinţa ei de similaritate între termenul primului obiect şi cel al celui de al doilea obiect. Din această cauza, dar şi din cauză faptului că metafora plasticizantă se aplică numai descrierilor empirice, aceste metafore plasticizante nu sunt revelante pentru limbajul religios care implică transcendentul.

Originea metaforelor revelatorii trece peste cele mai multe încercări de a reconcilia obiecte concrete şi expresii abstracte. Metafora revelatorie răsare datorită modului specific uman de a exista în prezenţa misterului şi pentru revelarea acestuia (vezi capitolul 4).[2] Metafora revelatorie încearcă să reveleze un mister ascuns.

În contrast cu metafora plasticizantă, care nu adaugă nimic la înţelegerea referentului , metafora revelatorie îmbogăţeşte înţelesul acestuia, oferindu-i aspectul unor expresii care nu pot fi, de altfel, formulate nici conceptual dar nici exprimate. Metaforele revelatorii, ca de altfel şi metaforele plasticizante, folosesc mijloace empirice („lumea concretă, experienţele simţurilor ca şi lumea imaginară")[3], dar exprimă conţinuturi care penetrează dincolo de limitele unei referiri directe.

Metaforele revelatorii anulează înţelesul obişnuit al obiectelor, ele substituie un nou înţeles în locul celui vechi. În timp ce metaforele plasticizante extind înţelesul celui de al doilea termen, cu scopul de a-l aplica obiectului original, metaforele

---

[1] Din acest motiv Blaga schimbă definiţia dată de Aristotel omului ca animal social, în aceea a omului ca animal metaforic (*GMSC*, 357).

[2] GMSC, 354 ; [lumea concretă, experienţa sensibilă şi lumea imaginară].

[3] Ibid., 354-65 ; Diaconu and Diaconu, s.vv. *Limbaj, Metafora plasticizantă şi metafora revelatorie*, şi *Metaforic*.

revelatorii suspendă înţelesul primului termen şi-l substituie cu cel al celui de-al doilea termen. În timp ce metaforele plasticizante realizează un grad de similaritate între termenul folosit metaforic şi referent, metafora revelatorie (în special când se produce în stiinţă, în filosofie sau în teologie, chiar mai mult decât în poezie şi în mituri) are ca normă realizarea unei diminuări a transmiterii înţelesului între cele două.

Blaga dă ca exemplu metafora revelatorie care explică sunetul ca vibraţie. Sunetul, aşa cum este experimentat, nu seamănă cu vibraţiile deloc. Substituind conceptul asociat vibraţiei în scopul înţelegerii obişnuite a sunetului s-a găsit o nouă modalitate de a înţelege natura sunetului.[1]

Metaforele revelatorii, precum şi cunoaşterea luciferică, sunt impregnate cu prezenţa categoriilor stilistice (vezi capitolele 5 şi 6),[2] de aceea alegerea şi folosirea unei metafore este influenţată de matricea culturală a vorbitorului. Metaforele revelatorii, la fel ca cunoaşterea luciferică, reflectă cultura vorbitorului tot atât de mult ca natura obiectului.

Limbajul religios asertoric funcţionează la fel ca cel folosit în metaforele revelatorii ştiinţifice. În exemplul înţelegerii sunetului ca vibraţie, referentul (sunetul) este înţeles într-un fel nou, ca o vibraţie, chiar dacă sunetul nu ne apare, în sensul obişnuit, de a fi o vibraţie. (Explicaţii ulterioare referitoare la felul în care sunetele sunt vibraţii, sunt posibile: aceste explicaţii ulterioare sunt ceea ce Blaga denumeşte un „accesoriu teoretic" în epistemologia sa; vezi capitolul 5.). Cel de-al doilea termen se aplică referentului, fără a avea o înţelegere completă a felului în care cele două sunt în relaţie, în acest fel iluminând anumite aspecte ale referentului (chiar dacă nu poate da o completă înţelegere a referentului).

---

[1] *GMSC*, 364-65.

[2] Despre iubirea, bunătatea şi puterea lui Dumnezeu se consideră deseori că transcend înţelegerea obişnuită a acestor termeni.

În limbajul religios, cuvintele obişnuite ca „iubire", „plin de dreptate" şi „putere" sunt aplicate transcendentului, chiar dacă considerăm transcendentul doar o depăşire a ceea ce este obişnuit. Exact la fel cum sunetele nu apar a fi vibraţii în sensul obişnuit al termenului, tot astfel, în transcendent, termenii „iubire", „plin de dreptate" şi „ putere" nu înseamnă ce înţelegem în sensul obişnuit al acestor termeni.[1] Aceşti termeni sunt aplicaţi transcendentului fără o completă înţelegere a felului în care termenul face o legătură între referent şi cel care relatează (ceea ce este consistent cu cenzura transcendentă), exact în acelaşi fel în care „vibraţia" aduce totuşi lumină în unele aspecte ascunse ale sunetului. În contrast cu cazul explicării vibraţiilor la sunet, o explicaţie ulterioară a felului în care aceşti termeni se aplică transcendentului nu este totuşi posibilă.

Acest lucru se întâmplă pentru că limbajul religios este un exemplu de forma zero-cunoaştere a cunoaşterii luciferice, pe când înţelegerea vibraţiilor sunetului este un exemplu de plus-cunoaştere (vezi capitolul 5).

Lucrările filosofice care decurg din rolul metaforei în limbaj sunt un sprijin pentru lucrările lui Blaga. Cartea lui Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality* , o citeşti ca şi când este avidă după lucrarea lui Blaga, cu toate acestea Blaga nu este pe lista lui bibliografică. Printre diferiţi termeni pe care-i împarte cu el, Wheelwright sugerează propria sa variantă de cenzură transcendentă, modestie epistemologică, perspectivism şi constructivism. De asemenea, păstrează un unic şi valoros spaţiu pentru gândirea mitică.[2] Mai semnificativ pentru această discuţie este faptul că un întreg capitol este consacrat analizei metaforei în

[1] Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1962), 20,173.

[2] Ibid., 70-91.

două tipuri, pe care le numeşte „epifore" (luat de la Aristotel) şi „diafore". Epifor implică o extensie a înţelesului în comparaţia metaforică şi corespunde „metaforei plasticizante" a lui Blaga. Diafor implică, pe de altă parte, crearea de noi înţelesuri prin juxtapunerea unor obiecte sau concepte care nu seamănă în aşa fel încât să provoace o nouă sinteză.[1] Este, în mod remarcabil, similar cu conceptul de metaforă „revelatorie" la Blaga.

Recenta carte a lui Carl G. Vaught, *Metaphor, Analogy, and the place of Places: Where Religion and Phyilosophy Meet,* argumentează că metaforele ar trebui să fie cheia de rezolvare a teoriei tradiţionale a adevărului. După Vaught, variatele înţelesuri date „adevărului" în ştiinţă şi în religie, dar şi variatele teorii despre adevăr (mai ales cea a corespondenţei, a coerenţei şi teoria pragmatică) se adresează unui anumit aspect al problemei adevărului. Metafora, după Vaught, este singura care poate surprinde toate aceste aspecte împreună, într-un singur fenomen.

El observă că şi teoriile clasice ale adevărului au, ele însele, descrieri metaforice şi devin inefective atunci când natura lor metaforică este uitată sau nu se ţine seama de ea. Discursul metaforic, după Voight, evită această neplăcere, legând împreună cealaltă parte a teoriei corespondente sau înţelesul structurii teoriei coerenţei ca şi deschiderea spre pragmatism care este esenţială la analiza comprehensivă a adevărului. El conclude: „Superioritatea discursului metaforic ca un mod de acces la Adevăr stă în aceea că el poate deveni un microCosmos în care determinismul, indeterminismul şi tensiunile ce există se pot unifica într-un singur fenomen. Pe această cale, toate elementele necesare Adevărului ca un mod de le înţelegere idealist şi pragmatic, sunt prezente într-o metaforă şi sunt accesibile conştienţei cunoscătoare într-o unitate tensionată.[2]

---

[1] Vaught, 170.
[2] DD, 90-94.

Înţelegerea funcţiei limbajului religios-metaforic propus de Blaga are unele asemănări cu ceea ce propun D'Aquino şi Hick, dar trebuie avută o mare grijă la diferenţele dintre lumea creată şi Creatorul transcendent. Are şi unele asemănări cu ce propune Tillich, dar deschide o poartă spre o explicaţie a veridicităţii aserţiunilor religioase. Metaforele ţintesc spre ceva fără a putea să atingă acel ţel. Totuşi, dacă o expresie este metaforică nu înseamnă că nu este referenţială, iar aici nu este vorba de adevăr şi falsitate. Ceea ce propune Tillich pare să fie o chemare spre întrebarea privind validitatea unui proiect care să aserteze adevărul afirmaţiilor religioase. Teoria lui Blaga ajută un astfel de proiect şi chiar pune la dispoziţie metodologia epistemologică necesară pentru a fi implementat.

Metaforele revelatorii şi cunoaşterea luciferică folosite în ştiinţe, religie şi în alte domenii, au o particulară justificare apropiată de structurile lor cognitive. Aşa cum am discutat anterior (în capitolul 2, 5 şi în capitolul 11 cu o referire la cunoaşterea religioasă), cunoaşterea luciferică este numai subiectul unei minime coroborări empirice. Ea are şi o minimă coroborare pe baza unei coerenţe interne, coerenţă care este în general un criteriu de justificare necesar, dar nu suficient (vezi capitolul 3). Cea mai importantă metodă de coroborare a cunoaşterii luciferice şi a propoziţiilor metaforice care o însoţesc, este pragmatismul (vezi capitolele 3,5 şi 11). Mai este, de asemenea, şi un element estetic al coroborării cu cunoaşterea luciferică. Atât timp cât metaforele revelatorii religioase cer un referent care se presupune că transcende experienţa obişnuită, coroborarea empirică este minimizată şi de aceea coroborarea pragmatică şi estetică este din ce în ce mai la înălţime.

Metaforele religioase asertorice nu sunt justificate concluziv, nu se pot face decât astfel de tentative. Dar nu pot fi nici falsificate concluziv.

Ele reuşesc, totuşi, să exprime ceva plin de înţeles pentru referent, printr-o strategie folosită nu numai în religie ci şi în ştiinţe, arte şi în alte domenii care au nevoie de cunoaşterea luciferică.

Mai mult, având în vedere coroborarea lor pragmatică şi estetică, metaforele asertorice religioase sunt pline de înţeles ca o împlinire a destinului omenesc de a ajunge să reveleze misterele existenţei prin creaţiile culturale înăuntrul limitelor cenzurii transcendente şi a frânelor stilistice (capitolul7).

10

PROBLEMA CUNOAŞTERII RELIGIOASE

O mare parte a tipăriturilor filosofice anglo–americane ale religiei ridică problema cunoaşterii religioase: cum este ea posibilă, care este natura ei, ce limite are şi cum se ajunge la ea.

Există cărţi şi colecţii de articole dedicate special acestei teme.[1] Ei au un tratament special în cărţile cu o temă generală de filozofie a religiei şi au o parte importantă în multe cărţi cu alte teme despre filosofia religiei.[2] Aceste teme au o lungă istorie şi

[1] De exemplu: John hick, *Faith and Knowledge,* H.H. Price, *Belief;* Louis Jacobs, *Faith;* James Kellenberger, *Religious Discovery, Faith, and Knowledge;* C.B.Martin, *Religious Belief;* Jerry H.Gill, *The Possibility of Religious Knowledge;* James William McClendon Jr., and James M.Smith, *Understanding Religious Convictions;* Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge;* Thomas Dean, ed., *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion;* Paul Helm, ed., *Faith and Reason;* Douglas R. Geivett and Brendan Sweetman, eds., *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology;* Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Bassinger, eds., *Philosophy of Religion: Selected Readings.*

[2] De exemplu, în *Philosophy of Religion* a lui Hick sunt trei capitole care tratează aceste teme; în Peterson et al., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,* sunt tot trei capitole privitoare la aceste teme; iar în Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion*, sunt şase capitole care se referă la temele epistemologiei religiei. În termenii altor teme ale filosofiei religiei, tema cunoaşterii religioase reprezintă o parte importantă din lucrarea lui Leonard Swidler asupra dialogului interreligios, *After the*

sunt încă de mare interes pentru mulţi studenţi.

Ar putea fi util să aplicăm sistemul lui Blaga la aceste teme pentru a vedea dacă el poate aduce date folositoare în această arie a filosofiei religiei.

Este posibilă o cunoaştere religioasă?

Se pare că este bineînţeles cazul să ştim că majoritatea oamenilor sunt de părere, într-un fel sau în altul, că această cunoaştere religioasă este posibilă. Pare clar datorită răspândirii fenomenului credinţei religioase. Totuşi, există o rezervă între filosofi în legătură cu acest subiect. Cazul filosofic al neîncrederii în posibilitatea unei cunoaşteri religoase s-a construit din perioada modernă timpurie a filosofiei şi până astăzi.

Hume este una din cele mai importante figuri ale filosofiei anglo-americane, fiind şi unul dintre cei mai importanţi sceptici atunci când este vorba despre cunoaşterea religioasă. În cărţi precum *An Inquiry Concerning Human Understanding* şi *Dialogues Concerning Natural Religion,* a avansat un număr de linii sceptice de gândire.[1] El este de părere că nici o cantitate de evidenţe istorice nu este suficientă pentru a justifica un eveniment care se presupune că transcende istoria, de aceea evenimentele istorice nu pot fi o bază pentru o credinţă supraistorică (aceasta este o măsură în doi timpi, ca argument împotriva miracolelor ca o

---

Absolute, şi este de asemenea importantă pentru cercetările asupra limbajului religios, ca aceea a lui Patrick Sherry, *Religion, Truth, and Language-Games*, şi cea a lui Ronald E. Santoni, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*.

[1] David Hume, *An Inquiry Concerning Hman Understanding,* ed.Charles W.Hendel (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1995), and *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays,* ed. Richard H.Popkin (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980).

justificare a credinţei religioase); cunoaşterea a ceva infinit (aşa cum este Dumnezeu) nu poate fi inferată de la observarea obiectelor finite (o critică a argumentului teleologic), pentru că este imposibil să cunoaştem o cauză prin efectele sale (critică a argumentului cosmologic); şi acest lucru este la fel de legitim dacă negi sau dacă afirmi o posibilă entitate existenţială (o critică a argumentului ontlogic). Influenţa scepticismului lui Hume este simţită şi astăzi, aşa cum este mărturia lucrărilor filosofilor sceptici contemporani cum este Antony Flew.[1]

Kant a fost şi el influenţat de Hume, dar a dezvoltat propriul său scepticism, într-un fel diferit. Obiecţia lui Kant este că orice cunoaştere umană are nevoie de un element al fenomenului; nu poate fi niciodată pur raţională. Dumnezeu este complet dincolo de lumea fenomenelă din punctul de vedere kantian. De aceea, nu este posibil ca oamenii să aibă cunoştinţe despre Dumnezeu.[2]

Moştenitorii scepticismului lui Hume, precum cei ai lui Kant, sunt cunoscuţi ca fiind mişcarea pozitivistă. Această mişcare, în diversele ei forme, a avut o influenţă considerabilă în filosofia anglo- americană. Pozitivismul acceptă numai cunoaşteri care sunt bazate riguros pe observaţie. Pozitiviştii sunt conştienţi de observaţia lui Kant despre rolul important pe care îl au în cunoaştere categoriile cunoaşterii. Pozitiviştii propun ca aceste categorii ale cunoaşterii să corespundă legilor naturii şi ele sunt obţinute prin observaţie şi regularităţi, care sunt generalizări

---

[1] Vezi Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry* (New York: Humanities Press, 1961), *God and Philosophy: An Audit of the Case for Christian Theism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966) şi cu Gary Hanbernas, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*, ed.Terry L.Miethe (San Francisco: Harper & Row, 1987).

[2] Imanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Werner S.Pluhar (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1996), 609-16.

bazate pe observaţii şi fenomene repetate. De aceea, explicaţiile propuse, care nu se pot reduce la observaţii şi la legile naturii, aşa cum sunt cele propuse de religie (şi adeseori în metafizică), nu sunt cunoştinţe.[1]

Numeroşi alţi filosofi au apărat posibilitatea cunoaşterii religioase. Tot aşa de convingătoare, ca argumentele împotriva posibilităţii cunoaşterii religioase, par să fie următoarele demersuri ale filosofilor şi ale teologilor care au ca subiect să dea certitudine, îndepărtând criticile la adresa chestiunii posibilităţii cunoaşterii religioase.[2]

Această stare de lucruri, a unei lupte între sceptici şi apărători ai cunoaşterii care a dus la o situaţie fără de ieşire, este ceea ce se poate aştepta dacă nu luăm în considerare viziunea metafizică a lui Blaga.[3] Potrivit lui Blaga, umanitatea a fost creată datorită unei nevoi de a încerca să revelăm transcendentul, dar creatorul se opune în faţa acestei realizări care nu va avea succes.

Această situaţie rezultă din fiecare nou efort de revelare, un etern proces de a ajunge la transcendent fără ca totuşi să-l atingem. Datorită acestei situaţii, răspunsul la întrebarea dacă este

---

[1] Vezi A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1936) ch.1, „The Elimination of Metaphysics"şi ch.6, „Critique of Ethics and Theology."

[2] Răspunsurile la argumentele filosofilor sceptici pot fi găsite din belşug în textele teologice, în textele şi antologiile privitoare la filosofia religiei şi în cărţile apologetice. Exemplele includ Edward John Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1956); Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1983); Timothy R. Phillips şi Dennsi L. Okholm, editori, *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1995); şi Peter van Inwagen, *The Possibilty of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics* (Boulder, CO: Westview Press, 1998).

[3] „Impas" este termenul folosit de Jerry H. Gill pentru a descrie această situaţie, în *The Possibility of Religious Knowledge* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1971), partea 1, 13-90.

posibilă o cunoaştere umană a ultimului mister existenţial depinde de cum vom defini cunoaşterea, pentru că o cunoaştere pozitiv-adecvată a acestuia nu este posibilă. Cu toate acestea, este adevărat că umanitatea va încerca să mărească efortul de cunoaştere pe cât posibil, iar în viitor va căuta să atingă această graniţă a unei cunoaşteri pozitiv-adecvate a misterului existenţial.

Posibilitatea dar şi imposibilitatea cunoaşterii umane este totdeauna în faţa noastră.

Viziunea metafizică a lui Blaga ar putea fi văzută ca un fel de cunoaştere religioasă, atât timp cât este o propunere care priveşte existenţa cosmică umană şi este cu siguranţă ea însăşi, o încercare de revelare a misterului existenţial. De altfel, propriul sistem metafizic stă ca dovadă (pentru Blaga şi pentru toţi cei ce-i acceptă filosofia ca fiind un succes) pentru faptul că cunoaşterea religioasă este posibilă. Blaga vede filosofia sa ca o propunere, nu ca o cunoaştere pozitiv-adecvată a realităţii. Blaga vede chiar propriul său sistem ca fiind subiectul unor limite pe care, cenzura transcendentă şi frânele transcendente le impun.

„Justificarea credinţei adevărate" şi natura cunoaşterii religioase.

Dacă o cunoaştere religioasă este sau nu posibilă depinde într-o anumită măsură de felul în care este ea definită. A.J.Ayer, un lider al logicii pozitiviste, care afirmă că „este acum admis în general, la orice rată de către filosofi, că existenţa unei fiinţe având atributele care definesc pe Dumnezeu al unei religii non-animiste nu poate fi dovedită demonstrativ."[1] Dacă această

[1] Ayer, *Language, Truth and Logic*, 114. Ayer pare să susţină că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită deductiv; totuşi, el pare să considere că alte enunţuri existenţiale pot fi dovedite deductiv.

aserţiune este acceptată, este îndepărtată posibilitatea ca o cunoaştere religioasă să depindă de felul în care cei doi termeni, „religie" şi „cunoaştere", sunt definiţi, cu alte cuvinte, de cum se poate construi natura unei cunoaşteri religioase.

Aşa cum am discutat mai înainte, definiţia dată de Blaga afirmă că „Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu toată existenţa, dar mai ales în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existential în genere, pe care omul şi le revelează sau şi le socoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică". [1] În acord cu această definiţie, religia implică cunoaşterea sau o încercare de a cunoaşte ultimul mister existenţial. Acesta poate fi corespunzător cunoaşterii lui Dumnezeu. Totuşi, propoziţia lui Ayer, care are în vedere cunoaşterea religioasă, se poate aplica la cunoaşterea religioasă ca religie, aşa cum este definită de către Blaga.

În tradiţia filosofiei anglo-americane, „analiza standard" a termenului „cunoaştere" este „o justificare a credinţei adevărate", de multe ori cu referirea JTB.[2] După această analiză cineva: 1.crede că *a;* 2. este justificată credinţa că *a*; şi 3. *a* este adevărat.

A apărut un număr de critici ale acestei analize standard şi au fost făcute şi o varietate de răspunsuri la aceste critici.[3] O notă importantă şi semnificativă este faptul că analiza standard nu cere o certitudine apodictică pentru ca o credinţă să fie calificată drept o cunoaştere. Deci credinţa poate fi adevărată, dar nu este posibil ca cineva, care o deţine, s-o considere ca infailibil adevărată.

---

[1] *GMR*, 470.

[2] Vezi Paul K. Moser, „definiţia tripartită a cunoaşterii" în *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 509.

[3] Mai ales aceea care a ajuns să fie cunoscută ca problema lui Gettier; vezi Paul K. Moser, „Gettier Problem", în *A Companion to Epistemology,* 157-159.

Este nevoie ca persoana care deţine această credinţă să se justifice pentru acest lucru prin credinţa sa, dar şi de natura şi de metoda acestei justificări, ceea ce este o problemă mult discutată.

Se introduc astfel două discuţii definiţionale. Prima implică diferenţa dintre credinţă şi cunoaştere. Analiza standard pentru termenul „credinţă" este că are un conţinut cognitiv asociat cu o atitudine afirmativă despre acest conţinut.[1]

În contrast cu JTB, o înţelegere a cunoaşterii, o credinţă, nu poate fi justificată şi poate fi falsă, pe când o credinţă calificată drept o cunoaştere trebuie să fie atât justificată, cât şi adevărată.[2] A doua distincţie este aceea dintre două distincţii ale sensului cuvântului „certitudine".

În mod obişnuit, certitudinea este ceea ce poate fi numită certitudine psihologică: un sentiment de certitudine despre o credinţă, a cărei sentiment poate fi sau nu poate fi justificat şi care poate sau nu coincide cu adevărul credinţei. Este posibil şi deloc neobişnuit pentru cineva să aibă acest tip de sentiment de certitudine şi totuşi să greşească despre credinţă.

Certitudinea apodictică, pe de altă parte, este certitudinea care depăşeşte posibilitatea de a greşi. Dacă cineva este sigur, în mod apodictic, despre o credinţă, atunci este imposibil pentru acea credinţă să fie falsă.

Exemplul clasic al acestei situaţii este *cogito, ergo sum,* a lui Descartes: Descartes a gândit, în propria sa existenţa, că credinţa sa este apodictic sigură.

Dacă definiţia JTB este adoptată, şi dacă cineva aşează standardul de justificare la nivelul certitudinii apodictice, atunci

---

[1] John Heil, „belief", in Moser, *A Companion to Epostemology, 45-48.*

[2] Această distincţie între credinţă şi cunoaştere este discutată mai detaliat în H. H. Price, *Belief* (New York: Humanities Press, 1969), 72-91 şi în contexte religioase specifice în James Kellenberger, *Religious Discovery, Faith, and Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972), 69-83.

cunoaşterea religioasă nu ar mai fi posibilă.[1] Asta vrea să sugereze Ayer. Totuşi, mulţi filosofi postfundamentalişti vor putea obiecta faptul că certitudinea apodictică este un prea mare standard al justificării şi asta nu numai în domeniul credinţelor religioase, ci şi în domeniul credinţelor în general. Foarte puţine credinţe ar fi candidate pentru o certitudine apodictică – chiar *cogito, ergo sum* a lui Descartes ar fi supus întrebărilor.[2]

Dacă va fi cazul ca nici o credinţă să nu se poată califica drept o cunoaştere când certitudinea apodictică ar fi criteriul de justificare, atunci nu va mai putea fi cunoaştere. Sau definiţia cunoaşterii ar trebui schimbată, sau standardul de justificare va trebui schimbat. Privind prima din aceste opţiuni, cunoaşterea se pare că există şi este mai degrabă adevărată, decât neadevărată; într-altfel unii ar putea să spună că oamenii folosesc greşit termenul de „cunoaştere", gândind că are o anumită referire, pe când el nu o are. Conform celei de-a doua opinii, analiza cunoaşterii făcută de JTB pare să fie cea mai bună definiţie de lucru propusă azi, în ciuda deficienţelor ei şi de aceea ea trebuie reţinută. O consecinţă este a treia opţiune, revizuirea standardelor de justificare şi asta pare a fi cea mai bună alegere.

Au fost făcute numeroase propuneri privitoare la felul de a justifica credinţa. Fundamentaţionalismul este preocuparea clasică, ilustrată cel mai faimos în opera lui Descartes şi elaborată în mod sistematic de Robert Chisholm.[3] Fundamenta-ţionalismul

---

[1] Linia de argumentare urmată aici este detaliată în Terrence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge* (New York: Herder and Herder, 1971), 41-65.

[2] Vezi Nicholas Wolterstorff, —"Difficulties in Finding Enough Propositions to Belong to the Foundation,"in *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, MI: William B.Eerdmans, 1976), 42-51.

[3] Vezi Roderick M.Chisholm, *The Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), *Theory of Knowledge, 3rd ed.* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989).

clasic doreşte certitudinea apodictică, numai că problema justificării credinţei fundamental iniţiale a rezistat acestei rezoluţii. Recent, alte versiuni au abandonat acest scop înalt şi au propus o varietate de teorii a justificării, care incorporează elemente ale fundamentaţionismului clasic şi la care se adaugă alte forme sau elemente ale teoriei justificării.[1]

Alternativele la aceste propuneri privind justificarea credinţei includ coerentiştii, pragmatiştii, curentul psihologic, teoriile perspectivismului, asta pentru a enumera doar câteva.[2]

---

[1] As, for instance, Susan Haack's "foundherentism": beliefs are justified within a system, but some beliefs within that system are intrinsically more justified than others. See Timm Triplett, ―Recent Work on Foundationalism, *American Philosophical Quarterly* 27, no.2 (April 1990): 107-8.

[2] Pentru teoriile coerentiste vezi Keith Lehrer şi Stewart Cohen, „Justification, Truth, and Coherence", în Paul K. Moser şi Arnold vander Nat, *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches* (Oxford University Press, 1987) şi Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview Press, 1990). Pentru teoriile pragmatice vezi William James, *The Works of William James: The Will To Believe*, ed. Frederick Burkhardt (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979); de asemenea, Joseph Margolis, *Historied Thought, Constructed World*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995), mai ales capitolul „Epistemic Competence", 82-100 (dar vezi şi 109-10). Pentru teoriile psihologice vezi W.

V. Quine, „Epistemology Naturalized", în *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 69-90. Pentru teoriile perspectiviste vezi Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann, (New York: Random House, 1974) 121-22, şi Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 315-56. Pentru o discuţie generală asupra punctelor de vedere, vezi Timo Airakksinen, „On Nonfoundationalistic Theories of Epistemic Justification", *Southern Journal of Philosophy* 19 (1981): 403-12. Teoriile perspectiviste ale întemeierii susţin că nu poate exista o întemeiere complet obiectivă a credinţelor: credinţele şi justificările lor sunt ambele subiective şi, prin urmare, reprezintă întotdeauna perspective particulare. Din acest motiv Nietzsche a descris cunoaşterea ca pe o interpretare istorică condiţionată. Se pare, desigur, că dacă certitudinea apodictică este imposibilă, atunci

Fiecare dintre aceşti candidaţi au propuneri sau critici, fiecare din ei are părţi forte şi părţi slabe.

Adăugat definiţiei „credinţei" şi metodei şi/sau criteriului „justificării", este bine să se spună ceva şi despre componenta „adevăr" în analiza standard a cunoaşterii. Analiza tradiţională a „adevărului", în tradiţia filosofică din vest, s-a învârtit în jurul unei presupuse corespondenţe între o propoziţie sau o credinţă şi la ce se referă ea. Corespondenţa este uneori considerată un criteriu prin care credinţele sau propoziţiile pot fi evaluate; alteori este propusă ca o descriere ideală a adevărului abstract al naturii adevărului. Teoria adevărului corespondenţă a fost criticată sau apărată şi uneori ne referim la ea ca acea „teorie discreditată a adevărului corespondenţă", şi totuşi, ea se foloseşte din plin.[1]

Blaga nu discută în special în cărţile sale despre analiza cunoaşterii JTB. Discută justificarea, adevărul şi credinţa. Aşa cum am menţionat în capitolul 5, propria practică a lui Blaga şi discuţiile sale tematice sugerează că acceptă corespondenţa ca o descriere a adevărului, dar nu şi ca un criteriu pentru a judeca pretenţiile adevărului. Totuşi, această acceptare vrea să însemne o atitudine de prevenire a faptului că anumite tipuri de propoziţii religioase sau de credinţe ar putea să fie descrise ca „adevărate" în acord cu metafizica lui Blaga: deoarece în această metafizică orice propoziţie care se adresează ultimei realităţi va fi cenzurată de către MA şi nu are cum să ajungă la stadiul de adevăr (vezi capitolul 4). Probabil că Blaga a vrut să permită ca astfel de

---

subiectivitatea pare de neevitat. Perspectivismul pare să facă relaţia dintre credinţe şi adevăr foarte nesigură, dar acest lucru s-ar putea să reflecte în mod corect situaţia reală a lucrurilor. Aceasta nu scoate din discuţie posibilitatea de a evalua probabilitatea credinţelor particulare.

[1] Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), i. În ceea ce priveşte folosirea răspândită şi continuată a corespondenţei, vezi Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 119-40.

propoziţii, care conţin un adevăr parţial, să nu fie puse în situaţia de a pierde complet adevărul (vezi capitolul 5). Această temă va fi discutată ulterior, la un alt punct în acest capitol.

Privind justificarea propoziţiilor, Blaga susţine clar un punct de vedere pragmatic şi estetic, aşa cum am discutat în capitolul 5 dar şi în alte părţi. Din această cauză şi a limitelor cenzurii transcendente şi a frânelor stilistice, punctul de vedere a lui Blaga este provizoriu. Vorbind mai pe înţeles, acest punct de vedere privind propoziţiile religioase nu este mai puţin adevărat decât este orice alt tip de propoziţie. Deoarece problema justificării cerinţelor specifice religioase privind adevărul este o problemă largă şi complexă, o vom discuta ulterior când vom avea un capitol despre aceasta temă (capitolul 11).

Aceste credinţe religioase există indiferent de ceea ce spunem. Cum am mai spus anterior, credinţele pot fi greşite şi totuşi sunt credinţe. Problema noastră aici este să ştim când o credinţă religioasă poate fi considerată o „cunoaştere". Dacă putem considera (din lipsa unei mai bune definiţii) analiza JTB a cunoaşterii o definiţie de lucru, atunci orice credinţă poate pretinde de a fi cunoaştere şi este atât justificată, cât şi adevărată.

După punctul de vedere a lui Blaga privind justificarea, un astfel de candidat poate fi justificat pragmatic şi/sau estetic. Mulţi au argumentat că aceste credinţe religioase pot fi astfel justificate, alţii argumentează că aşa ceva este imposibil.[1] Blaga pare că este de partea celor care sunt de părere că justificarea este posibilă.

---

[1] Exemplul clasic al unei apărări pragmatice a religiei este dat de William James; vezi *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York: Longmans, Green, 1907), 33, 145; *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality* (New York: Dover Publications, 1956), 13; *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Collier Books, 1961), 57, 297, 396-402. O discuţie mai recentă se regăseşte în *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion:*

Justificarea pragmatică şi cea estetică nu poate produce o certitudine apodictică despre corectitudinea unei oarecari credinţe.

Aceasta este consistentă cu metafizica şi cu epistemologia lui Blaga: Conform metafizicii lui Blaga, o certitudine apodictică nu este posibilă datorită dis-analogiei dintre Creator şi creaţie (vezi capitolul 4) şi datorită limitelor pe care MA le impune cunoaşterii umane în scopul de a proteja creaţia. În acord cu epistemologia lui Blaga, nici unul din modurile de cunoaştere ale omului, cel paradisiac sau cel luciferic, nu este apt să surprindă complet obiectele sale.

În acord cu punctul de vedere al lui Blaga privind justificarea, metafizica lui Blaga şi epistemologia sa, credinţele religioase nu au cum să fie apodictic sigure.

În această situaţie putem gândi să scoatem propoziţiile religioase de sub incidenţa unei calificări în sensul JTB, atât timp cât nici un credincios nu poate avea o certitudine apodictică despre adevărul vreunei credinţe ale sale. Asta nu înseamnă, bineînţeles, că trebuie să respingem posibilitatea ca o credinţă să corespundă cu realitatea, este doar nevoie ca un credincios să înţeleagă faptul că o credinţă nu poate fi cunoscută apodictic, dacă această credinţă corespunde totuşi realităţii. O credinţă poate fi adevărată (în sensul corespondenţei) chiar dacă nimeni nu are o bună poziţie de a şti că ea este cert adevărată. O astfel de credinţă se poate întâmpla să fie justificată: deoarece coincidenţa se poate produce dacă una şi aceeaşi credinţă religioasă este atât justificată, cât şi adevărată. Aceasta ar fi o „credinţă adevărată justificată", ceea ce pentru analiza JTB este o cunoaştere.

Astfel apar ideile lui Blaga despre credinţă, cunoaştere, justificare şi adevăr, toate permiţând folosirea cunoaşterii religioase (construite pe parcursul JTB). Totuşi, limitele cunoaşterii adevărului despre care vorbeşte Blaga, pe care le-am

---

Conversations with Richard RortyI, ed. Charley D. Hardwick şi Donald A. Crosby (New York: Peter Lang, 1997), vezi mai ales 64, 212.

menţionat câteva paragrafe mai devreme, conduc la ideea că vor fi limite ale cunoaşterii religioase, pe care le vom discuta acum.

Limitele cunoaşterii religioase

Cunoaşterea obişnuită se bazează în mare parte pe sensibilitate şi pe facultatea raţiunii. Sensibilitatea ne oferă datele neelaborate pentru o cunoaştere care priveşte lumea observabilă. Împreună cu datele empirice oferite de simţuri, facultatea raţiunii ne oferă cunoaşterea entităţilor care nu pot fi ele însele observate. Dar religia oferă adesea entităţi de o natură neempirică. Cum sunt ele cunoscute?

Uneori a fost utilizată raţiunea pură în încercarea de a cunoaşte obiecte de cunoscut, care nu sunt empirice. Aşa cum am mai discutat anterior, această încercare a fost criticată de Kant şi de alţii, dar are şi apărătorii ei. Acest tip de cunoaştere este valid şi nu are pretenţia că depăşeşte, în mod obişnuit, abilitatea omenească de a cunoaşte.[1]

Nu este neobişnuit pentru credincioşi să ceară să aibă acces la moduri de cunoaştere sau tipuri de a cunoaşte care sunt folosite de oamenii care nu sunt religioşi. Gnosticii din primul mileniu se bazau pe această premisă, aşa cum sunt cele mai multe religii mistice. Ei pretind chiar că uneori cunoaşterea religioasă depăşeşte graniţele cunoaşterii curente umane, ei surprind realitatea ultimelor adevăruri.

O altă cerinţă a cunoaşterii religioase, care deseori se consideră că depăşeşte limitele cunoaşterii obişnuite, este revelaţia divină. Multe religii se bazează, cel puţin în parte, pe revendicarea unor revelaţii.

---

[1] Vezi Peterson, et al., *Reason and Religious Belief*, 32-44.

Acestea sunt declarate ca fiind originea cunoaşterii unor variate adevăruri, unele dintre ele se consideră că depăşesc cunoaşterea omenească obişnuită.

Convers, uneori se cere (de către unii mistici sau de alţi oameni religioşi) ca Dumnezeu sau alte adevăruri religioase, care depăşesc natura umană, să fie considerate ca ceva imposibil să devină obiect al cunoaşterii omului. Chiar Blaga sugerează ceva asemănător, dar într-un context nereligios, când discută dis-analogiile între lumea creată şi originea ei (vezi capitolul l4).

Punctul de vedere a lui Blaga nu opreşte orice cunoaştere a transcendentului, dar opreşte cunoaşterea pozitiv-adecvată a acestuia.[1]

Limitarea cunoaşterii umane a transcendentului se datorează în principal cenzurii transcendente şi frânelor stilistice.[2]

Cenzura transcendentă limitează potenţialul de cunoaştere al cunoaşterii paradisiace. Efectul cenzurii transcendente, discutat în capitolul 4, este că orice cunoaştere paradisiacă operează prin categoriile cunoaşterii. De aceea, tot ce este cunoscut paradisiac poartă amprenta acestor categorii. Cunoaşterea paradisiacă operează prin aplicarea categoriilor înţelegerii la materialul primit de cunoaşterea concretă, în scopul de a realiza reducerea numerică sau cantitativă a misterelor existenţei (aşa cum am spus în capitolul 5). De aceea, cunoaşterea paradisiacă are în ea limitarea accesului la obiectele cunoaşterii conţinute în cunoaşterea concretă. Deoarece cunoaşterea paradisiacă depinde de cunoaşterea concretă, este aptă să surprindă acţiunile, rezultatele

---

[1] În mod similar, Hick scrie că „trebuie să nu dăm la o parte *a priori* faptul că cineva poate să fie în stare de a fi conştient de prezenţa lui Dumnezeu, să identifice un act al lui Dumnezeuşi să recunoască puterea lui Dumnezeu, fără a fi capabil să definească sau să înţeleagă pe de-a-ntregul natura divină". Hick, *Faith and Knowledge*, 198.

[2] Frâna stilistică poate fi văzută ca cenzură transcendentă aplicată cunoaşterii luciferice, mai degrabă decât să se considere că cenzura trenscendentă şi frâna stilistică sunt două fenomene complet separate.

sau influenţele transcendentului. Nu poate avea, însă, în mod direct transcendentul ca obiect. Mai departe, ea poate doar surprinde acţiunile, rezultatele sau influenţele, într-un fel în care surprinde din ele ceea ce s-a înregistrat prin categoriile cunoaşterii.

Frânele stilistice (discutate în capitolul 6) se aplică cunoaşterii luciferice, limitând potenţialul cunoaşterii într-un fel similar cu felul în care cenzura transcendentă limitează cunoaşterea paradisiacă. Aşa cum am discutat în capitolul 5, cunoaşterea luciferică este o cunoaştere teoretică, o cunoaştere care este mai adâncă decât datele empirice, căutând o înţelegere a aspectelor misterului existenţial, aspecte ce nu se văd. Este o întreprindere constructivă, care are loc în orice arie a cercetării teoretice: ştiinţă, istorie, filosofie, religie şi altele. Efectul frânelor stilistice asupra cunoaşterii luciferice este realizat prin categoriile stilistice/abisale. Tot ceea ce este cunoscut în mod luciferic poartă pecetea acestor categorii. Cunoaşterea lucifericǎ depinde de cea paradisiacă pentru momentul de pornire, datele empirice, conceptuale sau imaginare, ceea ce Blaga numeşte „materialul fanic", subiect al cenzurii transcendente (prin folosirea cunoaşterii paradisiace).

Cunoaşterea lucifericǎ procedează printr-o „observaţie directă" a procesului prin care obiectul cunoscut este apropiat de perspectiva unei căutate „idei teorice". Împăcarea între obiectul de cunoscut şi ideea teorică este produsă de o „construcţie teoretică" (vezi capitolul 5). Ambele, alegerea ideii teorice şi crearea construcţiei teoretice suportă influenţele culturale. De aceea, cunoaşterea nu este un drum ne-mediat sau absolut pozitiv al transcendentului.

Distorsiunea cunoaşterii care se introduce prin elementele culturale în ideea teorică şi în construcţia teoretică, influenţează cunoaşterea lucifericǎ în acelaşi fel în care cunoaşterea

paradisiacă este deformată de categoriile cunoaşterii cu care *ea* lucrează: ambele sunt structurate de componentele necesare felului lor de a lucra, fără să se poată preveni rolul pe care-l joacă.

Dacă acestea sunt singurele două moduri de a cunoaşte care sunt oferite umanităţii, aşa cum argumentează Blaga, atunci orice cunoaştere umană, religioasă sau de alt fel, este subiectul acestor distorsiuni. Acest lucu nu înseamnă că întreaga cunoaştere umană este nefolositoare. Ambele, atât cunoaşterea paradisiacă, cât şi cea luciferică, sunt capabile să-şi îndeplinească rolul: ambele sunt capabile să cunoască obiecte, dar în felul lor. Nici una nu e în stare să ajungă la performanţa unei cunoaşteri pozitiv-adecvate (ca să folosim terminologia lui Blaga) sau la o cunoaştere apodictică sigură a adevărului (ca să folosim terminologia contemporană anglo-americană).

Unii autori contemporani ai şcolii anglo-americane de filosofie a religiei au scris despre dezabsolutizarea credinţei religioase şi importanţa a ceea ce ar însemna asta.[1] S-a argumentat că dezabsolutizarea credinţelor religioase însemnă să ţinem cu miezul celor mai multe religii care să conducă la o mai mare toleranţă religioasă. Epistemologia lui Blaga conduce clar spre o astfel de desabsolutizare a credinţelor religioase. Acest lucru n-ar trebui să fie o greşeală pentru dezabsolutizarea religiei sau a transcendentului. Este, în fond, o dezabsolutizare şi o umilire a umanităţii şi a cunoaşterii umane.

Limitele cunoasterii umane sunt, deci, cenzura transcendentă şi frânele stilistice care se aplică primelor două metode de cunoaştere religioasă, cunoaştere paradisiacă şi cunoaştere luciferică. De ce sunt capabile aceste două metode şi cum se aplică ele la religie, vom examina acum.

---

[1] Vezi mai ales Leonard Swidler, *After de Absolute: The Dialogical Future of Religious Religious Reflection* (Minneapolis, MN: Forterss Press, 1990).

Metodele cunoaşterii religioase

Lucrările teologice discută în mod frecvent două izvoare ale cunoaşterii religoase: cunoaşterea naturală şi revelaţia supranaturală. O varietate de forme din cea de-a doua a fost argumentată, includem cunoaşterea înnăscută, inscripturaţia, viziunea/apariţia/visarea şi experienţa mistică. Făcând uz de texte clasice şi contemporane care discută aceste forme de cunoaştere supranaturală, ele pot fi găsite în Paul Helm, *Faith and Reason.* Blaga discută, de asemenea, aceste forme de cunoaştere. Blaga discută cunoaşterea înnăscută în lucrarea sa de epistemologie.

Potrivit lui Blaga, o astfel de „cunoaştere" există şi funcţionează numai la un nivel subconştient şi este de altfel, complet distinctă faţă de cunoaşterea înţelegătoare. Totuşi, acest tip de cunoaştere nu este tipul de cunoaştere discutat în filosofia religiei, ci mai degrabă este mai aproape de ceea ce deseori se numeşte „instinct".

Blaga discută şi situaţia scripturilor religioase ca fiind un izvor de cunoaştere. Precum am explicat în capitolul 7, doctrina cenzurii transcendente a lui Blaga exclude ca o scriptură să conţină o cunoaştere pozitiv-adecvată a ultimului mister existenţial. Asta nu înseamnă că scripturile nu sunt revelaţii divine, dar Blaga însuşi vede ideea de revelaţie divină ca fiind fără soţ cu programul MA, în care creaţia este protejată şi în continuare se încurcă orice cunoaştere absolută pozitiv-adecvată.

Aşa cum spune Blaga, „După concepţia noastră, întreaga grijă pe care o are Marele Anonim este exact de a împiedica fiinţa umană (prin cenzura transcendentă şi prin frânele transcendente) să-şi poată traduce, pentru ea însăşi, misterele existenţei în termeni pozitiv adecvaţi, de aceea nu vedem ce rol poate avea o revelaţie a cărei iniţiativă tot Marele Anonim ar trebui s-o aibă".[1]

[1] *GMR,* 479-80 (note de subsol).

Ulterior, analiza lui Blaga cu privire la discutatele scripturi revelate arată că toate conţin elemente din cultura în care au fost scrise. Deoarece aceasta nu exclude posibilitatea implicaţiei Divine în procesul revelaţiei (într-adevăr, teologii contemporani argumentează că revelaţiile directe ale lui Dumnezeu spre umanitate, este necesar să fie culturale pentru a putea fi înţelese),[1] trebuie spus că revelaţia propriu zisă nu este pur divină ci mai degrabă conţine în cele din urmă, şi o contribuţie umană.

Aduce argumente similare împotriva viziunilor/viselor/ apariţiilor şi contra misticismului. Mai întâi, nici o viziune sau experienţă nu poate depăşi limitele cenzurii transcendente. De aceea, dacă există revelaţii autentice de acest tip, ele nu pot ajunge la o cunoaştere pozitiv adecvată. În al doilea rând, ambele pun în evidenţă influenţele umane şi de aceea nu pot fi numai producţii divine.[2] Aşa cum s-a menţionat în capitolul 7, Blaga vede misticismul ca cea mai clara sursă de lipsă a cunoaşterii religioase. După o analiză empirică a unor situaţii mistice, vede totuşi experienţa mistică şi ea dacă este influenţată cultural e măcar în parte, o creaţie umană mediată cultural.[3]

---

[1] Vezi, de pildă, William J. Larkin Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1988).

[2] Probabil că s-ar putea susţine că Dumnezeu creează aceste revelaţii şi include în ele elementele lor culturale. În acest caz, ele ar scoate în evidenţă cultura umană şi ar fi în continuare produse divine integrale. Această mişcare, totuşi, aduce beneficii puţine, deoarece o astfel de revelaţie – din pricina elementelor care îi dau aparenţa de cultură umană – ar fi supusă frânei stilistice şi prin urmare, nu ar putea fi cunoaştere pozitivă adecvată.

[3] Filosofii şi specialiştii în teologie filosofică din tradiţia anglo-americană au luat în discuţie şi locul important pe care îl are religia în cultură. Vezi Richard Kroner, *Culture and Faith* (Chicago: University of Chicago Press, 1951) şi unele contribuţii la vasta colecţie de eseuri *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul* Tillich, ed. Walter Leibrecht (New York: Harper and Brothers, 1959).

Blaga nu elimină nici un izvor al unei posibile cunoaşteri religioase, fie ele inscripţii, viziuni, vise, apariţii, dar are unele dubii asupra şanselor lor şi toate sunt evaluate ca neputând aduce o cunoaştere religioasă pozitiv adecvată, deoarece revelaţia supranaturală nu este un posibil izvor al cunoaşterii religioase şi filosofia lui Blaga atenuează importanţa acestui izvor foarte important în mod tradiţional. Pe de altă parte, filosofia lui Blaga susţine semnificaţia cunoaşterii naturale. El face asta lărgind posibilităţile cunoaşterii naturale peste limitele tradiţionale.

În conformitate cu epistemologia lui Blaga sunt două tipuri de cunoaştere înţelegătoare valabile cercetărilor omului: paradisiacă şi luciferică. Ambele sunt forme despre care, în paragrafele anterioare, am făcut referinţă ca fiind „cunoaştere naturală", deoarece ele nu implică revelaţia divină. Ce înseamnă cunoaşterea paradisiacă şi cunoaşterea luciferică, a fost explicat în capitolul 5.

Cunoaşterea paradisiacă este modul de cunoaştere înţelegătoare de cel mai comun tip şi este ceea ce adesea considerăm că este cel mai normal mod de a avea achiziţii prin cunoaştere. Scopul ei este reducerea cantitativă şi calitativă a misterelor existenţei, prin adăugarea de noi fapte cunoaşterii umane. De aceea, cunoaşterea paradisiacă adaugată cunoaşterii personale nu poate elimina misterele. Ea operează prin aplicarea categoriilor cunoaşterii pe materialul oferit de cunoaşterea concretă şi de aceea încorporează accesul limitat al cunoaşterii obiectelor de cunoscut, conţinute în această cunoaştere concretă.

Ea primeşte obiectele de cunoscut ca „date", ca pasive în procesul cunoaşterii, ele fiind date subiectului prin intuiţie, abstracţie sau imaginaţie.

Este evident că această cunoaştere paradisiacă nu poate oferi o cunoaştere a transcendentului deoarece, prin definiţie, ea

este implicată în imanent. Totuşi, cunoaşterea paradisiacă poate ajuta într-un fel religia. Cunoaşterea paradisiacă este tipul de cunoaştere folosit în cele mai multe cercetări antropologice ale religiei. Este folosită în compilaţiile datelor credinţelor religioase şi datele practice şi pentru efectul pe care-l au credinţele religioase asupra credinciosului. Poate fi de asemenea folosită pentru colectarea evidenţelor despre pretinsele întâmplări supranaturale. Ulterior, cunoaşterea paradisiacă este primul pas al cunoaşterii luciferice.

Cunoaşterea luciferică oferă un mod de cunoaştere mai adânc al cunoaşterii religioase. Ea este capabilă să ridice probleme şi să ofere soluţii care depăşesc limitele cunoaşterii paradisiace. Cunoaşterea luciferică este un mod de a adânci înţelegerea fenomenelor care se petrec în cunoaşterea paradisiacă şi care implică antinomii. Ea încearcă să rezolve paradoxurile acestor antinomii.[1] Ea este văzută ca un semn al misterului care este obiectul actual. Când misterul latent al obiectului este descoperit, cunoaşterea luciferică încearcă să înţeleagă elementele necunoscute ale misterului („atenuarea unui mister") prin adoptarea unei idei teorice care o poate ajuta să realizeze o construcţie teoretică ce poate duce la explicarea misterului. Uneori produce un efect nescontat al unui mister impenetrabil („permanentizarea unui mister"). Mai rar, intensifică misterul (intensificarea unui mister). Cel mai adesea poate da o soluţie misterului care poate duce nu numai la explicarea problemei ce apare, ci şi la noi arii a unei cercetări teoretice.

În *ED*, una din lucrările timpurii ale lui Blaga, el încearcă să arate că există un mod de cunoaştere care este folosit în

[1] S-a scris mult despre rolul paradoxului în cunoaşterea umană. O contribuţie a unui filosof din tradiţia anglo-americană care susţine caracterul benefic al paradoxului este John Wisdom, *Paradox and Discovery* (Berkeley: University of California Press, 1970), în special 114–38.

teologie şi în ştiinţă dar este, în mod obişnuit, lăsat deoparte în filosofie.[1] Acest mod este chiar cunoaşterea luciferică. Cu toate acestea, *ED* nu are intenţia să fie o cale de epistemologie religioasă.

Blaga discută exemple ale epistemologiei religoase actuale cu scopul de a oferi cazuri pentru a fi folosite de cunoaşterea luciferică în filosofie. El demonstrează utilitatea cunoaşterii luciferice, folosită în scopul de a câştiga cunoaştere religioasă. Foloseşte reflecţii teologice pentru a arăta un exemplu prin care cunoaşterea umană poate ajunge să depăşească datul şi să exploreze situaţii care transcend limitele cunoaşterii empirice şi chiar limitele logicii umane.

În *CL* el aduce argumentul că înţelegerea teologică a miracolelor este un bun exemplu a minus-cunoaşterii, care ţine de cunoaşterea luciferică (şi de asemenea transcenderea legilor naturii).[2] Blaga ne arată că teologia foloseşte o metodă epistemologică care este, în anumite aspecte, asemănătoare cu construcţiile teoretice folosite în ştiinţele teoretice. Ambele sunt activităţi umane creative şi interpretative. Cunoaşterile teologice sunt construcţii culturale, la fel ca toate celelalte cunoaşteri umane. Ele se califică ca fiind cunoaştere în acelaşi mod în care sunt construcţiile ştiinţifice şi alte forme constructive umane privind cunoaşterea.

Teologia este implicată, în mod esenţial, în încercarea de a surprinde transcendentul. Adevărata natură a proiectului teologic are nevoie de a fi o realizare creativă, deoarece numai o astfel de folosire a interpretării unui gând poate duce la înţelegerea a ce

---

[1] Ronald W. Hepburn poartă o discuţie asupra paradoxului în teologie şi ştiinţă similară celei a lui Blaga, dar mult mai scurtă. Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth-Century Theology* (London: Watts, 1958), 16–23.

[2] *CL*, 400–401. Minus-cunoaşterea, discutată în capitolul 5, este tipul de cunoaştere luciferică care are ca rezultat o intensificare a misterului cognitiv. Blaga scrie de asemenea, că doctrina creştină a celor două naturi ale lui Hristos reprezintă un abuz de minus-cunoaştere. *CL*, 399–400.

poate însemna transcenderea experienţei. Este exact ceea ce cunoaşterea luciferică este. De aceea întreaga teologie este cunoaştere luciferică.

Avem deci, două moduri de a câştiga cunoaştere religioasă. Există, se pare, şi două feluri diferite de justificare a credinţelor religioase.

Justificarea rezultată prin cunoaşterea paradisiacă şi cea rezultată prin cunoaşterea luciferică, fiecare din ele având nevoie de propria lor metodologie. Acest lucru îl vom discuta în următorul capitol.

11

JUSTIFICAREA CREDINŢEI (CREDINŢELOR) RELIGIOASE

Un controversat aspect al filosofiei anglo-americane este cel al justificării credinţei (credinţelor). Blaga are propriul său punct de vedere în această direcţie, aşa cum am văzut mai sus.

O comparare a punctului de vedere a lui Blaga cu cel propus de filosofia contemporană s-ar putea dovedi interesantă.

Problema epistemologică a justificării a primit o mai mare atenţie din partea tradiţiei filosofilor anglo-americani. Cea mai mare parte a atenţiei studiilor a fost îndreptată asupra problemei felului în care o credinţă particulară este/poate fi/ar trebui să fie justificată. Poate că o relatare puţin separată, implică justificarea însăşi a credinţei. Justificarea religiei ca o activitate umană, ca justificare a unor credinţe particulare vor fi tratate aici în două aspecte diferite.

Justificarea credinţelor religioase

Un important număr de teorii ale justificării credinţelor au fost propuse de filosofia analitică. Filosofii care lucrează în câmpul filosofiei religiei au aplicat credinţelor religioase cele mai multe dintre aceste teorii. Ar fi util să revedem aceste propuneri

epistemologice şi aplicaţiile religioase care le corespund înainte de a discuta care ar putea fi contribuţiile filosofiei lui Blaga în acest câmp.

Fundaţionalismul

Fundaţionalismul este teoria clasică a justificării pe care o găsim la Aristotel, Descartes şi la mulţi alţi filosofi importanţi.[1]

Teza fundaţionalismului poate fi rezumată ca: „orice propoziţie justificabilă este sau o propoziţie de bază sau are o relaţie apropiată cu o propoziţie care e de bază".[2] O propoziţie de bază este acea propoziţie pentru care nu există dubii pentru persoana care o deţine. Dintr-o mulţime destul de mică de propoziţii de bază se pot deduce alte propoziţii. Următoarele îşi derivă justificarea din relaţia pe care o au cu cele anterioare.

Descartes foloseşte fundaţionalismul ca pe o strategie de a câştiga certitudine apodictică pentru o largă varietate de credinţe. Cea mai de bază propoziţie a sa este faimoasa *Cogito, ergo sum.*[3] Mulţi au considerat-o ca o reală propoziţie de bază, cu toate că unii s-au opus acestei interpretări. Cea mai importantă problemă pentru Descartes, ca şi pentru următorii fundaţionalişti, este că se poate deduce sau infera destul de puţin din „cogito".

Robert Chisholm, liderul fundaţionaliştilor contemporani, a fost deosebit de atent la această problemă şi la reviziile succesive care au condus epistemologia sa din ce în ce mai aproape de

---

[1] Vezi Moser şi vander Nat, *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, 26.

[2] Timm Triplett, „Recent Work on Foundationalism", 96.

[3] „Enunţul «Sunt, deci exist» este adevărat cu necesitate de fiecare dată când îl pronunţ sau când este conceput în mintea mea"; René Descartes, *Meditations on First Philosophy,* trad. Donald A. Cress (Indianopolis, IN: Hackett, 1983), 17.

coerentism.[1] Recent „modeste" versiuni ale fundaţionalismului au reuşit (dacă realmente au reuşit) numai schimbând „certitudine apodictică" cu „aserţiune garantată".[2] Aceasta este o schimbare pe care Decartes ar fi respins-o, desigur, deoarece certitudinea apodictică a fost raţiunea de a fi al fundaţionalismului cartesian. Cei care sunt inclinaţi de a se apropia de probabil în locul certitudinii, nu au văzut în aceasta o problemă[3].

Fundaţionaliştii au jucat un rol important în strategiile justificării în tradiţia filosofiei vestice. De aceea nu este o surpriză că multe încercări de a justifica credinţele religioase şi-au asumat forma unor argumentări fundaţionaliste. La aceeaşi provocare la care face faţă fundaţionalismul, face faţă şi apărarea fundaţionalistă a credinţelor religioase: numărul limitat de premise (dacă este vreuna), inabilitatea de a deduce, de a infera şi alte credinţe semnificative din aceste premise ca şi schimbarea către probabilitate în locul certitudinii.[4]

Recent, unii filosofi ai religiei, notăm pe cei care sunt în mişcarea cunoscută ca „epistemologie reformată", au propus ca pentru unii oameni propoziţia „Dumnezeu există" să fie dintre

---

[1] Vezi Chisholm, *The Foundations of Knowing*, 13, 24, 26.

[2] Vezi, de exemplu, Mark Pastin, „Modest Foundationalism and Self-Warrant", în *Essays on Knowledge and Justification*, ed. George S. Pappas şi Marshall Swain (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 279–88.

[3] De pildă, Joseph Butler, *The Analogy of Religion* (New York: Frederick Ungar, 1961); şi, mai recent, Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, 39– 58; şi William J. Abraham, „Soft Rationalim‖, în *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson et al., 84–94.

[4] Trecerea de la certitudinea apodictică la probabilitate este o problemă pentru credinţa religioasă, dată fiind tendinţa religiilor de a-şi considera tezele ca fiind certe. Această problemă ar putea fi rezolvată printr-o mai mare conştientizare a distincţiei dintre certitudinea psihologică şi certitudinea apodictică: este posibil şi poate, legitim ca o persoană să se simtă sigură cu privire la propriile sale credinţe religioase, chiar dacă nu este posibil ca ea să fie apodictic sigură cu privire la ele.

propoziţiile de bază ale structurii noetice. Aceasta ar avea beneficiul de a justifica atât credinţa în Dumnezeu, cât şi o varietate de alte propoziţii care pot fi deduse din „Dumnezeu există" (împreună cu alte propoziţii de bază).[1]

Sunt unele probleme cu epistemologia reformată. Dacă bazăm o teorie pe fundaţionalismul lui Chisholm, care a fost criticat în mod amănunţit, ne deschidem teoria aceluiaşi criticism. Teoria justificării lui Chisholm a mers atât de departe încât să arate siguranţa apodictică a credinţelor, lucru care ne arată nimic mai mult, ci chiar justificarea credinţelor. Adaptarea epistemologiei reformate nu încearcă să arate că aceste credinţe religioase sunt adevărate, mai degrabă că ele sunt de înţeles, ceea ce majoritatea religiilor pretind că este adevărat. De aceea, epistemologia reformată nu este pregătită pentru sarcina de a justifica credinţele multora din religiile lumii sau alternativa, majoritatea acestor religii ale lumii au nevoie de serioase reformulări în scopul de a-şi justifica credinţele.

Desigur, unii epistemologi reformaţi (ca şi alte tipuri de public credincios) nu sunt interesaţi în a dovedi că au credinţe religioase care sunt adevărate, lăsând probarea lor în mâna lui Dumnezeu; numai că nu puţini gânditori critici consideră că astfel de probe sunt necesare în scopul de a lua în serios pretenţiile religioase.

În final, se pare că majoritatea oamenilor care cred în existenţa lui Dumnezeu o fac pe baza unui anumit fel de evidenţă, ce poate fi socială, raţională, pe bază de mărturii sau altfel. Chiar

[1] Vezi Alvin Plantinga, „Reason and Belief in God", în *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga şi Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983),16–93; şi Nicholas Wolterstorff, „Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundation?", în *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga şi Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 135–86.

cei ce cred în Dumnezeu conform unui raţionament, „în mod bazal", pot găsi că există explicaţii de ce fac aşa. Aceste explicaţii (şi raţiunea ce este inclusă) pot fi evaluate.

Chiar şi credinţele de bază pot fi evaluate dacă ele sunt sau nu justificate: dar ele nu sunt justificabile simplu, pentru că ele sunt de bază. Se poate ca o credinţă să fie atât de bază, cât şi greşită. Epistemologia reformată (ca şi alte forme de fundamentaţionalism) nu poate oferi mijloace de evaluare a adevărului sau credinţa a ceea ce este bazic într-o structură noetică.[1]

Coerentism

Coerentismul este alternativa conducătoare a fundamentaţionismului. Teza de bază a coerentismului este că justificarea unei credinţe se face pe baza consistenţei sale (coerenţei sale) cu un sistem de credinţe.[2] Diferit de fundamentaţionalism, coerentismul este capabil să ofere o justificare pentru majoritatea credinţelor umane. Mai mult, el pare să fie în agrement cu experienţa/practica epistemică obişnuită.

O problemă importantă în ceea ce priveşte coerentismul este aceea că nu pare omenesc posibil să se determine dacă un sistem este complet consistent. Din această cauza, standardele de coerenţă se reduc la „pare să fie consistent". De aceea, coerentismul nu este capabil să ne ofere o certitudine apodictică.[3] Pare chiar posibil de a construi o multiplicitate de sisteme

---

[1]Louis P. Pojman menţionează această problemă, pe lângă altele, în *Religious Belief and the Will* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 136–37.

[2]Keith Lehrer, „Coerentism", în *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), 67.

[3]Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, ed. a III-a (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989), 62. La aceasta se poate răspunde că certitudinea apodictică nu este un scop adecvat.

asemănătoare şi consistente de credinţă. Coerentismul nu poate oferi o cale de a putea alege între consistenţa internă a unor astfel de sisteme de credinţă. Mai mult, s-a sugerat că un sistem poate fi consistent intern, chiar atunci când este construit în totalitate din propoziţii false.[1] Deci, coerentismul nu poate explica fenomenul că anumite credinţe par să se bucure chiar de un statut special într-un sistem de credinţe.[2]

Un număr de filosofi teologi au susţinut o apropiere de justificarea credinţelor religioase bazate pe un model coerentist de justificare. Metoda apologeţilor creştinismului, cunoscută ca „presupoziţionalism", este o astfel de abordare. Termenul este folosit pentru a arăta o varietate de abordări apologetice. Aici semnifică acea metodă de justificare care pune credinţa în Dumnezeu ca principiu euristic şi după care se vor testa structura noetică a consistenţei interne. Presupoziţionaliştii propun că doar punerea existenţei unei Fiinţe Supreme poate duce la un sistem de credinţe care să dea socoteală de orice realitate.[3]

Probleme cu presupoziţioalismul sunt paralele cu problemele coeretismului. Prima, desigur, coerenţa internă este de dorit, chiar dacă ea este insuficientă faţă de un test al adevărului, atât timp cât pare posibil ca în acelaşi timp un sistem al credinţei să poată fi atât intern consistent, cât şi fals. A doua problemă, o credinţă poate fi o cunoaştere, fără să se potrivească în mod consistent într-un sistem de credinţe personal şi acceptat, în cazul în care există alte probleme cu acest sistem de credinţe. În final,

---

[1] Bertrand Russell, *Philosophy* (New York: W.W. Norton, 1927), 136.

[2] Ernest Sosa, „Epistemology Today: A Perspective in Retrospect", în *Philosophical Studies*, 40 (1981): 323.

[3] Vezi Cornelius Van Til, *Why I Believe in God* (Philadelphia: Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church, N.D.), 18–20.

scopul ajungerii la un sistem perfect consistent, este desigur foarte descurajant, o ţintă care probabil depăşeşte abilitatea omenească.

Evidenţialism

Evidenţialismul este teoria care consideră credinţa ca justificabilă după calitatea şi/sau cantitatea evidenţei pe care o susţine.[1] Hume a vorbit ca un evidenţialist atunci când a spus „Un om înţelept, totuşi, îşi măsoară credinţa sa după evidenţe”[2]

Evidenţa joacă un rol important in orice teorie a justificării, mai mult decât atât, este uneori mai aparentă în aspectul pe care-l are, decât fundamentaţionismul sau coeretismul. Evidenţialismul se apropie de justificare, fiind mai simplist bineînţeles, prin faptul că nu reuşeşte să explice cum o credinţă oferită ca evidenţă se justifică.

Lucrările standard despre apologetică folosesc, de multe ori, o susţinere simplistă a justificării evidenţialiste.[3] Aceste lucrări sunt convingătoare pentru mulţi, dar lipsa lor de adâncime

---

[1] Richard Feldman şi Earl Conee, „Evidentialism”, în *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, ed. Moser şi vander Nat, 334.

[2] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, 118. (Pe de altă parte, la pagina 141 afirmă că „privind lucrurile în întregul lor, putem trage concluzia că *Religia creştină* nu numai că a fost la început însoţită de minuni, dar chiar şi astăzi nu poate fi crezută de nici un om cu judecată fără a admite una. Simpla raţiune nu ajunge pentru a ne convinge de adevărul ei, şi oricine este împins de *Credinţă* să adere la ea este conştient de un miracol permanent ce are loc în propria sa persoană, care răstoarnă toate principiile intelectului său şi îl determină să creadă ceea ce este cu totul contrar obişnuinţei şi experienţei” (David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 196 – n.t.).

[3] Vezi, de exemplu, Norman Geisler, *Christian Apologetics* (Grand Rapids, MI:
Baker Books House, 1976). Nu este neobişnuit faptul că lucrarea lui Geisler conţine multe argumente, dar nici o discuţie privind justificarea naturii credinţei.

epistemologică le subminează ceea ce încearcă. Unii aduc argumentul că evidenţa pentru şi contra credinţei religioase este ambiguă şi de aceea evidenţialismul nu reuşeşte ca metodă de justificare a credinţei religioase.[1] Alţii au argumentat că o credinţă implică în mod specific o încredere, atunci când este o lipsă de evidenţă sau când evidenţa arată că acea credinţă este falsă.[2]

În ambele cazuri se argumentează că o persoană se justifică în credinţa ei religioasă, în ciuda lipsei unui suport prin evidenţă.

Reliabilism

Reliabilismul (sau cauzalismul) este acea teorie care spune că o credinţă se justifică dacă a ajuns în gândire printr-un proces de încredere a cunoaşterii.[3] De obicei, se consideră a fi un procedeu de justificare pragmatic, atât timp cât procesele sunt considerate de încredere, bazându-se pe succesul în atingerea scopurilor dorite.

Atât timp cât aceste credinţe sunt rezonabile ajungând la gândire, înseamnă că ele au ajuns la gândire în urma unei experimentări şi că ele sunt de încredere şi sunt în mod direct justificabile, dar a fi de încredere admite uneori şi excepţii, sau în anumite circumstanţe ele pot deveni de neîncredere (exemplu: când cineva este sub influenţa alcoolului sau este posedat de demoni). O altă problemă cu reabilismul este o aparentă

---

[1] John Hick, *An Interpretation of Religion*, 153–71.

[2] Søren Kierkagaard, *On Authority and Revelation* (Princeton: Princeton University Press, 1955), 60. „Orice apărare a creştinismului care înţelege ceea ce ar trebui să realizeze trebuie să facă exact invers, susţinând cu cea mai mare tărie, printr-o dialectică calitativă, că creştinismul este *implauzibil"* (sublinierea îi aparţine lui Kierkegaard).

[3] Vezi Ernest Sosa, „The Raft and the Pyramid", în Moser şi vander Nat, *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, 323 ff; şi Alvin I. Goldman, „Reliabilism", în *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy şi Ernest Sosa, 433.

circularitate a mijloacelor de a justifica credinţele sau credinţe justificând mijloacele.

Consecventualism

Consecventualisml este o apreciere cu mai mare succes pragmatic în justificare. Consecventualismul propune ca o credinţă să fie justificată dacă ea produce consecinţe de dorit.

Acesta este apropierea clasică de justificarea pragmatică, aşa cum o găsim la William James.[1] Forţa sa constă în faptul că oferă mijoacele de a hotărî un eventual conflict între sisteme de credinţă (în situaţia unei competiţii între credinţe, cea care produce cele mai de dorit consecinţe sau este mai consistentă în producerea unor consecinţe de dorit, câştigă justificarea)[2] şi aceasta este posibil atât pentru justificarea unor credinţe empirice sau ne - empirice.

El nu aduce şi o certitudine apodictică despre adevărul credinţelor; o credinţă poate fi justificată (consecvent), fără a fi neapărat adevărată (în sensul corespondenţă).[3]

Convers, există posibilitatea ca o credinţă adevărată

---

[1] William James, *Essays in Radical Empiricsm* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 123; James, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 204.

[2] De pildă, cosmologiile geocentrică şi heliocentrică, care s-au aflat în competiţie secole în şir.

[3] Un exemplu clasic în acest sens este ştiinţa aristotelică, care nu mai este considerată o înţelegere exactă a lumii, dar care, în zilele sale, a funcţionat în mod adecvat ca ştiinţă. Un alt exemplu, pe care l-a folosit şi Thomas Kuhn, este astronomia ptolemeică, care a funcţionat în cele mai mici amănunte, dar care a fost înlăturată radical de astronomia geocentrică a lui Copernic. Atât ştiinţa aristotelică, cât şi astronomia ptolemeică „au funcţionat", dar în zilele noastre nu se mai crede că ele corespund modului în care stau cu adevărat lucrurile.

(corespondenţă) să aibă consecinţe de nedorit.[1] Ca răspuns la acest fapt, consecventialiştii aduc argumentul că în desfăşurarea în timp, *a la longue,* credinţa care este adevărată (sau mai adevărată) va rodi mai mult ca altele, chiar dacă pe termen scurt nu este aşa.

James şi alţi pragmatişti au aplicat teoria lor credinţelor religioase. În acord cu James, consecinţele bune ale credinţelor religioase într-o viaţă individuală constituie primul aspect al unei evidenţe consecventualiste în favoarea acestor credinţe.[2] Ei aduc şi argumentul că aceste consideraţii consecventualiste sunt singura metodă de a adjudeca între vederi religioase în competiţie.[3]

Epistemologia naturalizată

W.V.Quine a adus argumente pentru o epistemologie naturalizată.[4] Argumentul lui Quine este că justificarea credinţelor este un fenomen psihologic, de aceea ar trebui discutat descriptiv şi nu normativ. Cu această mişcare Quine caută să aducă dimensiunea psihologică peste care alţi filosofi trec uneori cu vederea. Totuşi, reducând epistemologia la ceea ce apare a fi

---

[1] James face aluzie la această posibilitate în *The Varieties of Religious Experience*, 298.

[2] Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996), 12–13.

[3] El argumentează că nu se poate determina prin referire la vreun sistem teologic dacă un efect provine dintr-o cauză bună sau rea (ceea ce ar fi circular); James, *Varieties of Religious Experience*, 198–99. Mai degrabă, „dintr-un ansamblu de judecăţi fragmentate cu privire la valoarea cutării sau cutării experienţe – judecăţi în care prejudecăţile noastre general filosofice, instinctele noastre şi simţul nostru comun sunt singurele noastre călăuze – decidem că, una peste alta, un tip de religie este aprobat după roadele sale, iar un alt tip, condamnat" (ibid., 261–62).

[4] William Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 69–90.

psihologie descriptivă, Quine nu reuşeşte să realizeze dimensiunea normativă a justificării. Un astfel de aspect are asemănări, paralele, în antropologie şi în psihologia religiei, dar pare să fie în afara domeniului filosofiei religiei.

Perspectivism

Unii filosofi au un punct de vedere care a început să fie cunoscut drept perspectivism*:* Au plecat de la ideea că nu poate fi o justificare complet obiectivă a credinţelor, fiindcă credinţele, la felca justificarea lor, sunt subiective şi de aceea ele au întotdeauna o reprezentare a unei perspective particulare.[1] Această propunere pare să conţină un relativism din care nu se poate scăpa. Perspectivismul nu refuză posibilitatea de a evalua asemănarea credinţelor particulare, atât timp cât aceste credinţe pot fi evaluate subiectiv. Nu trebuie eliminate evaluările comparative a diferite credinţe. Dacă o certitudine apodictică este imposibilă (aşa cum nereuşita fundaţionalismului o arată adeseori), atunci un astfel de perspectivism subiectiv este de neînlăturat. Există o dificultate aparentă cu perspectivismul: dacă perspectivismul este corect, atunci el este (mai mult) o perspectivă.

Unii filosofi ai religiei contemporani au adoptat o apreciere perspectivistă a adevărului religios. Aceşti gânditori folosesc

[1] Nietzsche este adesea interpretat ca perspectivist întrucât a susţinut că cunoaşterea este o interpretare condiţionată istoric. Vezi Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, 121–22. O perspectivă contemporană este cea a lui Joseph Margolis, *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, 302: „Întregul univers este interpretat, textual, istoricizat, construit: într-un cuvânt, Intenţional".

această epistemologie ca un argument pentru o mai mare toleranţă între religii şi ca un argument pentru un dialog inter-religios.[1]

Contextualism, Fonderentism şi Teoria unei coerenţe negative

Contextualismul este teoria care consideră că diferite strategii de justificare ar trebui folosite în contexte diferite.[2]

Această observaţie simplă pare desigur evidentă imediat ce este sugerată, ea aratând câtă forţă poate fi în alte puncte de vedere care pot fi capitalizate într-o singură teorie. O întrebare rămâne de pus, legat de această teorie, şi care ar putea fi: ce strategie să folosim într-o situaţie specifică? O altă întrebare importantă este justificarea fiecărei strategii folosită. Teoriile hibride care caută să combine puterea cu care ne apropiem de justificare, includ fonderentismul lui Susan Haack şi *teoria coerenţei negative a lui Jhon Pollock.*[3] După Haack, credinţele se justifică într-un sistem (à la coerentism) dar unele credinţe sunt, în acest sistem, mai justificate decât altele (à la foundationalism). J.Pollock combină coerentismul cu un evidenţialism falsificat: orice credinţă este, mai întâi, justificată numai dacă nu este solicitată de o întrebare a unei alte credinţe.

---

[1] Vezi, de exemplu, Leonard Swidler, „The Absolutizing Truth", şi Hans Kung, „On the Way to an Even Greater Truth", în *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 7–13, 249–50.

[2] Timo Airaksinen, „Five Types of Knowledge", *American Philosophical Quarterly*, 15, nr. 4, octombrie 1978): 263–74.

[3] Pentru Haack, vezi Triplett, „Recent Work on Foundationalism", 107–8; vezi şi John Pollock, „A Plethora of Epistemological Theories", în *Justification and Knowledge*, ed. G.S. Pappas (Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, s.a.), 105, citat în Triplett, „Recent Work on Foundationalism", 107.

Aceste teorii combină puterea altor teorii dar devin subiectul unor critici asemănătoare.

Epistemologia lui Blaga, împreună cu cea religioasă, combină elemente de găsit în ceea ce s-a propus mai sus într-un sistem al justificării care se integrează cu punctul de vedere al unei complete epistemologii şi metafizici. Epistemologia religioasă a lui Blaga poate fi caracterizată ca fiind „contextuală", atât timp cât contextualismul pe care-l propune faţă de diferite strategii de justificare sunt apropiate diferitelor contexte. Aceste contexte, după Blaga, sunt acelea ale celor două tipuri diferite de cunoaştere umană: paradisiacă şi luciferică. Cunoaşterea paradisiacă este acea cunoaştere folosită în contextul unei investigaţii empirice, aşa cum am explicat în capitolul 5. Cunoaşterea paradisiacă este justificată evidenţial (vezi capitolul 6). Totuşi, o astfel de justificare este totdeauna o tentativă deoarece cunoaşterea empirică nu e niciodată apodictică. Oricare obiect al cunoaşterii paradisiace este mai mult un semn al obiectului actual şi poate fi un punct de lansare pentru cunoaşterea luciferică (vezi capitolul 4).

Anumite fapte despre religie, religii şi chiar unele aspecte ale apariţiilor ce răsar în filosofia religiei, cad în sfera cunoaşterii paradisiace. Întrebări despre faptele istorice, despre experienţele sau practicile religioase, dar şi ale credinţelor actuale sunt astfel de exemple. Răspunsurile la aceste întrebări pot fi verificate empiric.

Cunoaşterea luciferică este mult mai complexă decât cunoaşterea paradisiacă şi are o structură mai complexă a justificării. Cunoaşterea luciferică se bazează pe cunoaşterea paradisiacă şi de aceea împarte cu ea un element al confirmării empirice. În plus faţă de elementul empiric, este totuşi o construcţie teoretică şi de aceea este subiect al categoriilor culturale ale matricii stilistice (vezi capitolul 6). Deoarece sunt

construcţii umane şi sunt influenţate de cultura oamenilor care au făcut acest construct, cunoaşterea luciferică reprezintă punctul de vedere, perspectiva creatorilor ei. Totuşi, ar fi corect să spunem că această parte a epistemologiei lui Blaga este perspectivistă (vezi mai sus).

Blaga agrea, desigur, faptul că nu poate să fie o justificare complet obiectivă a cunoaşterii luciferice, deoarece această cunoaştere ca şi justificarea ei sunt subiective (vezi capitolul 4). El trece peste aserţiunile de subiectivism şi totuşi, oferă metode de a compara şi de a justifica o credinţă luciferică, afirmând că o astfel de justificare este posibilă. (o certitudine apodictică despre o astfel de justificare nu va fi niciodată găsită).

Blaga a văzut trei criterii de justificare care sunt apropiate de cunoaşterea luciferică. Acestea sunt justificarea prin coerenţă, pragmatică şi criteriul estetic. Aşa cum am discutat în capitolul 3, coerenţa (consistenţa internă) este o condiţie necesară dar nu suficientă pentru justificarea unei credinţe. Totuşi, sunt unele credinţe ce implică antinomii şi de aceea nu oferă o coerenţă completă şi, cu toate acestea pot fi justificate folosind (vezi capitolul 5) „minus –cunoaşterea".

Cel mai important criteriu pozitiv a lui Blaga pentru justificare este cel pragmatic, de tipul menţionat anterior, „consecventualism".[1] Atât în epistemolgia sa cât şi în pratica sa, el a apărat ideea justificării cunoaşterii luciferice prin rodnicia ei în rezolvarea problemelor (vezi capitolele 3 şi 4). Ca în consecventualism, acest gen de justificare nu are nevoie sau nu produce o certitudine apodictică. Un astfel de scop n-ar fi compatibil cu metafizica lui Blaga.[2] Aceasta permite o evaluare

[1] Pragmatismul lui Blaga poate fi surprinzător la un filosof european al timpului său, deşi se află în concordanţă cu constructivismul filosofiei sale.

[2] Keith Ward a observat de asemenea că un kantianism coerent are ca rezultat o teorie pragmatică a justificării, „odată ce se renunţă la orice cunoaştere a

folositoare a teoriilor şi conduce spre un progres în scopul adevărului.

Blaga menţionează, de asemenea, un criteriu estetic de verificare. În contextul justificării sistemului său metafizic el menţionează că există multe elemente externe faţă de un sistem metafizic care pot influenţa succesul său.

Aceste elemente includ calitatea de a rezona între viziune şi spiritul celor ce o primesc, sublinierea temperamentului vârstei celor ce o citesc, nevoia ei în momentul istoric, nevoile individuale, capriciile şi magia expresiei (capitolele 3 şi 4)[1]. Pe o bază individuală complet subiectivă, deci, se poate sugera că această cunoaştere luciferică se poate justifica pentru un individ bazându-se pe satisfacţia estetică realizată în acel individ. Aceasta ar putea semăna cu creativitatea pe care Blaga o afirmă că este implicată în cunoaşterea luciferică: cunoaşterea luciferică are un grad de exprimare a celor care au creat-o, de aceea poartă unele analogii cu o operă de artă. Acesta este un alt element perspectivist în teoria justificării la Blaga şi poate fi chiar mai radical decât am menţionat mai sus.

Multe credinţe religioase sunt de tipul cunoaşterii luciferice. Credinţe ca cele ale unui creator al universului, a încarnării lui Dumnezeu în Isus Christos, ca în ciclul samsara, toate implică propuneri teoretice care merg bine cu depăşirea

---

numenului, toate criteriile de adecvare a credinţelor religioase trebuie să opereze pur şi simplu pe o bază pragmatică". Keith Ward, „Divine Ineffability", în *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, ed. Arvin Sharma (New York: St. Martin's Press, 1993), 220. Ward intenţionează ca aceasta să fie o critică, dar critica sa se bazează pe o interpretare discutabilă a pragmatismului.

[1] O foarte interesantă discuţie privind influenţele culturale asupra justificării credinţelor religioase se găseşte în James William McClendon Jr. şi James M. Smith, *Understanding Religious Conviction* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975), secţiunea 6, „The Process of Justification", şi capitolul 3, „The Social Matrix of the Process", 171–83.

limitelor observaţiei empirice. Aceste credinţe nu pot fi justificate empiric. Ele pot fi judecate după consistenţa lor internă, utilitatea lor pragmatică şi după chemarea lor estetică. Primul criteriu nu poate fi aplicabil credinţelor care transcend logica, dar şi acestea pot fi evaluate pe baza celorlalte două criterii. Din nou, nici unul dintre aceste criterii nu poate asigura certitudinea apodictică a unor credinţe religioase. Atât timp cât o certitudine apodictică nu este compatibilă cu metafizica lui Blaga, această inabilitate poate fi văzută ca o putere a acestor criterii.

Justificarea credinţelor religioase

Justificarea credinţelor religioase particulare şi justificarea credinţelor religioase pot fi considerate două afirmaţii separate.

De multe ori se presupune că justificarea credinţei religioase se produce numai prin justificarea credinţelor religioase: aceste credinţe religioase se justifică numai dacă actualele credinţe religioase sunt justificate. Acest punct de vedere reflectă lista unor discuţii separate ale justificării credinţelor religioase în multe texte de filosofia religiei.

Se poate concepe ca nici una dintre unele credinţe religioase să nu fie justificată şi în acelaşi timp o credinţă religioasă este justificată. Asta înseamnă că este posibil ca un credincios să creadă un număr de propoziţii religioase care nu sunt justificate în credinţă şi, în acelaşi timp, să se justifice că această persoană este o persoană credincioasă. De aceea, justificarea credinţelor particulare şi justificarea credinţei trebuie tratate ca afirmaţii separate.

În scopul de a face mai clară această distincţie, este bine să distingem între credinţe religioase şi faptul de a crede religios. Primul este un obiect: un corp de credinţe. Cea de-a doua este o activitate. Toţi oamenii religioşi au un corp (mic sau mare) de

credinţe religioase. Aceste credinţe pot sau nu să fie justificate şi felul în care sunt justificate este o discuţie a secţiei precedente. Toţi oamenii religioşi sunt de asemenea implicaţi în activitatea de cunoaştere a credinţei, este vorba de justificarea acestei activităţi despre care este acum vorba.

Doi filosofi care s-au adresat problemei de justificare a credinţelor religioase au fost William James şi John Hick.[1] James a propus că justificarea credinţelor religioase este pragmatică, pe baza rezultatelor bune pe care aceste credinţe le au în viaţa credincioşilor individuali. Hick a propus că aceste credinţe religioase sunt justificate ca un răspuns legitim la incertitudinea experienţei umane faţă de transcendentul numenal. Chiar dacă Blaga a propus o justificare diferită a credinţelor religioase, nu ar fi fost, probabil, împotriva acestor propuneri.

O persoană care „crede în mod religios" este un participant al unei activităţi particulare de un tip cognitiv: credinţă religioasă.

Această activitate de cunoaştere nu mai este descriptivă: ea este creativă. Aşa cum am menţionat în capitolul 7, Blaga vede chiar religia în ea însăşi, indiferent de o doctrină particulară, ca fiind justificată prin doi factori: starea religioasă ca factor cultural care este în acord cu destinul uman în încercarea de a revela misterele şi starea de religozitate ca o tendinţă umană de a se autototaliza şi autodepăşi corelat fiind faţă de ultimele mistere ale existenţei. Religia se justifică ca fiind o stare de activitate creativă a spiritului uman şi asta indiferent de succesul sau de insuccesul său ca o încercare de a da o soluţie cât mai clară misterelor existenţiale. Ea se justifică şi datorită rolului său în destinul uman: religia este

[1] James, *Varieties of Religious Experience*; John Hick, *Philosophy of Religion*, ed. a IV-a (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990), 68–81; şi *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 5–8, 210–77.

unul din aspectele năzuinţei umane de a se depăşi, de a atinge transcendentul.

În acord cu metafizica lui Blaga, destinul uman este de a se strădui să-şi reveleze misterele existenţei. Aceste încercări sunt stăvilite în succesul lor de către MA prin folosirea cenzurii transcendente şi a frânelor stilistice. Orice activitate umană creativă, incluzând toate încercările cunoaşterii luciferice, sunt încercări de a revela creativ misterul. Toate aceste activităţi sunt oprite de MA în scopul de a preveni pătrunderea completă a misterelor. Asta include religia, dar şi filosofia, ştiinţele şi orice altă activitate umană intelectual creativă. Nici una din aceste activităţi nu poate avea succes în revelarea ultimul mister existenţial. Cu toate acestea, toate sunt încercări ce se justifică.

În încercarea de a revela misterul, religia îşi găseşte justificarea independent de justificarea care se poate aplica credinţelor religioase specifice. Totuşi, încercarea de a surprinde transcendentul, ca şi credinţa într-un ultim Transcendent specific poate interveni deseori. Problema este dacă se poate spune că acest Transcendent este ceea ce căutăm şi ce se poate cunoaşte despre natura sa. Acest lucru vrem acum să îl discutăm.

12

EXISTENŢA ŞI NATURA LUI DUMNEZEU

Argumente pentru existenţa lui Dumnezeu

Una dintre întrebările perene în filosofia religiei din vest priveşte existenţa lui Dumnezeu. Argumentele tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu – argumentul cosmologic, argumentul teleologic, argumentul ontologic, argumentul moral, argumentul din experienţa religioasă şi din presupusele miracole, dar şi alte argumente similare – au o lungă istorie şi continuă să aibă un sprijin considerabil.

Argumentul cosmologic spune că este nevoie să fie un începător al universului, deoarece singura explicaţie alternativă a existenţei universului este un regres la infinit.[1]

Argumentul teleologic spune că cineva a trebuit să desemneze universul, deoarece universul are caracteristicile a ceva desemnat, mai degrabă decât ceva ce se produce accidental.[2]

---

[1] Vezi, de exemplu, Aristotel, *Metafizica*, cartea 2, capitolul 2, şi cartea 11, capitolul 6, în *Aristotle: On Man in the Universe*, ed. Louise Ropes Loomis (Roslyn, NY: Walter J. Black, 1943), 13–14, 33–34; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), 15–42.

[2] Vezi Thoma D'Aquino, *Summa Theologica*, partea 1, întrebarea 1, în *Introduction to St. Thomas Aquinas*, ed. Anton C. Pegis (New York: Modern

Argumentul ontologic declară că Dumnezeu este cea mai mare fiinţă, mai mare ca oricare alta care ar putea fi concepută şi deoarece o existenţă fiind cea mai mare decât una inexistentă, atunci Dumnezeu există pentru că altfel ar trebui să putem concepe o fiinţă mai mare ca Dumnezeu.[1]

Argumentul moral spune că moralitatea presupune un standard al binelui şi al răului, standard ce ar avea nevoie de un standard moral în transcendent.[2]

Argumentul din experienţă urmează drumul tipic al raţionamentului care este bazat pe empiric, se aduce argumentul că cea mai bună şi posibilă explicaţie a experienţei religioase este că există această experienţă a ceva transcendent, aşa cum experienţa imanentă este înţeleasă obişnuit ca o experienţă a unor obiecte imanente.[3]

Argumentul din miracole spune că aceste miracole au un izvor supranatural, la care se pot aduce detalii specifice, dar se argumentează deseori că acest izvor este Dumnezeu.[4]

Library, 1948), 20–27, în special „a cincea cale" a sa, 27; Moreland, *Scaling the Secular City*, 43–75.

[1] Vezi Gregory Schufreider, *An Introduction to Anselm's Argument* (Philadelphia: Temple University Press, 1978); John Hick şi Arthur C. McGill, eds., *The Many-faced Argument* (New York: Macmillan, 1967); Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper and Row, 1974), 85– 112.

[2] Vezi Kant, „Canonul raţiunii pure", secţiunea 2: „Despre idealul binelui suveran ca principiu care determină scopul final al raţiunii pure", în *Critique of Pure Reason*, 735–46; C.S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952), 31–35; Moreland, *Scaling the Secular City*, 105–32.

[3] Vezi „Religious Experience: What Does it Mean to Encounter the Divine?" cap. 2 din *Reason and Religious Belief*, Peterson et al., eds.; James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 74–75, 326–31.

[4] Vezi, de exemplu, Butler, „Of Revealed Religion", secţiunea 2 din *The Analogy of Religion*, 125–259; Gary Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980).

Toate aceste argumente au fost o provocare pentru filosofii care s-au întrebat asupra validităţii sau a concluziei lor.[1] Cei care au sprijinit aceste dovezi teistice, dar şi oponenţii lor, nu au fost niciodată capabili să prezinte cazuri satisfăcătoare pentru toate sau măcar pentru unele dintre părţile în discuţie. Concluziile acestor dovezi teistice rămân o problemă deschisă.

În plus faţă de cei ce argumentează considerând argumentele teistice incapabile să aducă dovezi ale existenţei lui Dumnezeu, sunt filosofi care, ca o varietate de raţionament, consideră că argumentul teistic nu se potriveşte şi este fără sens. Poate că cea mai faimoasă obiecţie este a lui Kierkrgaard.

După Kierkegaard, tipul de credinţă în Dumnezeu, care este realmente important, implică un mod activ de a crede, în loc de evidenţa opusă a ceea ce ar fi de crezut. Totuşi, în acord cu Kierkegaard, încercarea de a folosi baza de raţionalitate a credinţei este o joacă în mâinile inamicului şi este greşit folosită, fără rost, futil. Este o greşeală, deoarece se bazează pe un tip de credinţă evident. Este fără rost, deoarece încearcă să aducă o evidenţă pentru ceva ce în mod necesar implică o lipsă de evidenţă. Este futilă, deoarece chiar dacă putem dovedi evidenţa, o astfel de evidenţă nu va putea niciodată fi un rezultat al tipului de credinţă de care dispunem. Potrivit lui Kierkegaard, Dumnezeu există, dar credinţa că Dumnezeu există este o alegere voluntară.[2]

O recentă propunere făcută de un grup de filosofi analitici, care au o bază Creştin Reformată, fac o chemare la discutarea proprietăţilor acestor dovezi teistice. În acord cu epistemologia reformată, credinţa în Dumnezeu este „ceva fundamental" şi de aceea se petrece la fundamentul unei structuri noetice. Astfel de credinţe fundamentale nu au nevoie să li se aducă dovezi,

---

[1] Vezi, de exemplu, Flew, *God and Philosophy*, care critică toate argumentele de mai sus.

[2] Kierkegaard, *On Authority and Revelation*, 57–68.

evidenţe.[1] În acord cu cei ce susţin epistemologia Reformată, Dumnezeu există, iar credinţa că Dumnezeu există (sau cunoaşterea că Dumnezeu există) este sădită de Dumnezeu în credincios.

O a treia poziţie se opune dovezii tradiţional teiste, argumentând că astfel de dovezi nu sunt relevante pentru religie însăşi, deoarece populaţia religioasă de acum nu este religioasă datorată dovezilor teistice şi asta nu pentru că dovezile ar fi invalide. Chiar de ar fi aşa, ar avea un efect mic asupra religiei sau a credinţelor religioase. Deoarece populaţia credincioasă nu pune prea multă bază în credinţa lor pe argumentele teistice, lipsa de valoare a unor astfel de argument ar avea (se dovedeşte) un impact mic. Argumentul teistic are importanţă pentru filosofi, dar dacă au succes, acest lucru nu va face să crească credinţa religioasă şi nici lipsa lor de valoare nu ar duce la pierderea credinţei în Dumnezeu.[2]

Aici vom discuta trei întrebări privind existenţa lui Dumnezeu. Acestea sunt: este important să încercăm dovedirea faptului că Dumnezeu există? Se poate dovedi că Dumnezeu există? Există Dumnezeu? Dificultăţile efortului intelectual pe care aceste întrebări le-au provocat în istoria filosofiei, sunt o indicaţie că aici este o problemă filosofică importantă. Multe soluţii au fost sugerate la aceste probleme. Sistemul filosofic al lui Blaga a sugerat şi el soluţii la această problemă, care au un anumit avantaj faţă de alte soluţii sugerate. În această discuţie ne vom asuma că este o paralelă suficientă între conceptul general de „Dumnezeu" şi „MA" a lui Blaga, în scopul de a putea aplica ceea

[1] Aceasta este teza centrală a lui Wolterstorff, în *Reason within the Bounds of Religion.*

[2] Steven Cahn, „The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God", *American Philosophical Quarterly* 6, nr. 2 (aprilie 1969): 170–72.

ce spune Blaga despre cel de-al doilea la o discuţie filosofică generală a primului. De altfel, concepţia lui Blaga despre MA nu este exact la fel ca concepţia creştină despre Dumnezeu, aşa cum este deja admisă.[1]

Privind proprietăţile argumentului teistic, este clar că Blaga nu este nici existenţialistul Kierkegaard, nici un epistemologist Reformat. Blaga nu doreşte să schimbe o dovadă ca fiind irelevantă pentru religie. Viziunea metafizică a lui Blaga imaginează umanitatea ca fiind doritoare de metafizică (vezi capitolul 3 şi 4). Evidenţa şi dovada sunt elemente comune ale încercărilor umane în cercetarea atentă a existenţei. De aceea, nu este surprinzător că suntem interesaţi de existenţa lui Dumnezeu şi asta nu este inoportun. Răspunsul la prima întrebare este, de aceea: „da, încercarea de a aduce probe ale existenţei lui Dumnezeu, are rostul ei". Dacă putem reuşi în această încercare, este o altă problemă.

Blaga ar fi putut obiecta faţă de poziţia lui Kierkegaard, că acea credinţă care nu se bazează pe evidenţă, nu este o adevărată credinţă religioasă şi oferă prea multă autoritate în implicarea unei evidenţe (aşa cum se poate vedea, în filosofia lui Blaga o astfel de evidenţă avea o foarte mică autoritate). Ar fi putut obiecta că poziţia epistemologiei Reformate este incorectă, dacă îşi asumă că orice credinţă în Dumnezeu se petrece la fundamentul structurii noetice a unei persoane sau dacă se poate face afirmaţia că orice credinţă în Dumnezeu este necesar să se producă la baza structurii noetice ale unei persoane (în cazul lui Blaga, postularea MA nu pare să fie chiar fundamentală). El ar fi obiectat, probabil, că poziţia pe care o deţine o astfel de probă este irelevantă pentru păcatele religioase, ea privind peste acei oameni pentru care astfel de dovezi sunt o parte importantă a experienţei lor religioase.

[1] Vezi capitolul 4.

Pentru unele raţiuni, peste tot în istorie, un număr semnificativ de oameni s-au simţit obligaţi să caute o probă (sau cel puţin o materializare) a existenţei lui Dumnezeu. Unii dintre aceştia erau printre gânditorii cei mai inteligenţi şi mai creativi. Metafizica lui Blaga este un exemplu al raţiunii pentru care s-a făcut acest efort colectiv, care a dat un înţeles, o legitimitate, o slăvire a sa pentru înălţimile pe care le-a ajuns.

Privind la posibilităţile prin care am putea da o dovadă a existenţei lui Dumnezeu, este foarte clar că în acord cu sistemul lui Blaga, existenţa lui Dumnezeu nu poate fi probată în nici un fel prin care să ajungem la o certitudine apodictică (vezi capitolul 4).

De aceea, orice argument pus într-o formă deductivă sau care cere să se ajungă la o concluzie care să fie certă va fi refuzată de Blaga.

Aceasta ar trebui văzută ca o virtute a sistemului lui Blaga, atât timp cât o astfel de epistemologie reţinută este consistentă cu epistemologia analitică postfundaţionalistă. În epistemologia lui Blaga, nu pare că existenţa lui Dumnezeu (sau a MA) poate fi un obiect al cunoaşterii paradisiace, cu toate că unele acţiuni ale lui Dumnezeu pot fi. De aceea argumentele empirice prin ele însele nu ar putea arăta existenţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte, existenţa lui Dumnezeu ar putea fi obiectul cunoaşterii luciferice, de aceea existenţa lui Dumnezeu poate fi postulată şi acest postulat poate fi coroborat pragmatic sau estetic (vezi capitolul 5).

Această formă de argumentare teistică nu seamănă cu nici unul din celelalte argumentele menţionate. Este mai degrabă asemănătoare cu metoda ipotetico-deductivă folosită în unele investigaţii ştiinţifice.

Această afirmare a credinţei că Dumnezeu există, este vizibil contemporană: John Hick, după o lungă discutare a epistemologiei religioase, pare să sugereze o apropiere similară la

credinţa în Dumnezeu în cartea sa din 1989 *An Interpretation of Religion.*[1]

În ceea ce priveşte întrebarea finală (există Dumnezeu?), se pare că răspunsul lui Blaga filosoful ar fi fost o tentativă de a răspunde „da".[2] Blaga nu a încercat să dovedească existenţa MA. Totuşi, el a aşezat existenţa MA ca să poată construi un lung argument pentru această ipoteză, pe care se bazează bogăţia filosofiei sale. Se prea poate să fie cazul ca întregul său sistem să fie un argument pentru existenţa MA, în aşa fel încât să fie un tot sistemic unitar, a căror piese se justifică una faţă de alta prin coerenţă şi prin bogăţia sa ca sistem care explică o varietate de fenomene şi rezolvă un areal de probleme.

Este posibil ca aceste controversate interpretări ale punctului de vedere oferit de Blaga asupra existenţei lui Dumnezeu să poată fi asociate cu atitudinea sa pozitivă faţă de religie în general, dar şi faţă de propria sa religiozitate de care a dat dovadă în mai multe ocazii în viaţă. Ceea ce este nesigur faţă de încrederea lui Blaga privind existenţa lui Dumnezeu, este o urmare a faptului că era în mod acut conştient de limitarea cunoaşterii umane şi credinţa în transcendenţa MA, o transcendenţă care-l duce pe MA departe de orice contact uman.

---

[1] Hick, capitolul 13, „The Rationality of Religious Belief", în *An Interpretation of Religion*, 210–32. Modul în care Basil Mitchell foloseşte dovezile teiste clasice în *The Justification of Religious Belief* are, de asemenea, o oarecare asemănare cu abordarea lui Blaga: „Astfel, deşi argumentele cosmologic şi teleologic nu dovedesc (dacă critica pe care le-am făcut-o a fost corectă) că trebuie să existe un creator transcendent al lumii, ele constituie în mod explicit o cale (probabil cea mai bună) prin care existenţa şi natura universului pot fi explicate..." 40–41.

[2] Aceasta se bazează din nou pe asumpţia că paralelismul dintre conceptul general de „Dumnezeu" şi „MA" al lui Blaga este suficient pentru a putea aplica la discuţia filosofică generală asupra celui dintâi ceea ce spune Blaga cu privire la cel din urmă.

De aceea, încrederea lui Blaga în existenţa lui Dumnezeu are două virtuţi epistemologice: este bazată pe o epistemologie care este foarte atrăgătoare dintr-un punct de vedere contemporan şi este adecvat de modestă, ceea ce este lăudabil din punct de vedere epistemologic şi din cel al perspectivei teologice.

Răul: Argumentul împotriva lui Dumnezeu

Problema existenţei răului este „pe larg recunoscută ca cea mai serioasă obiecţie raţională a credinţei în Dumnezeu”.[1]

Aproape toate textele introductive în filosofia religiei discută problema răului ca o obiecţie împotriva existenţei lui Dumnezeu, aşa cum este conceput în mod obişnuit. Replica generală a argumentului este dacă există un Dumnezeu binevoitor şi omnipotent, aşa cum cred cele mai multe religii monoteiste, atunci Dumnezeu ar trebui să fie capabil şi să vrea să prevină producerea răului. Atât timp cât răul se produce, un astfel de Dumnezeu nu trebuie să existe.

Gânditorii care simpatizează poziţia teistă recunosc seriozitatea acestei obiecţii. Au fost făcute răspunsuri ale acestei probleme cu toată seriozitatea. Un răspuns a devenit cunoscut ca „apărarea liberei alegeri”. Conform liberei alegeri răul existent este rezultatul liberei alegeri a voinţei fiinţelor altele decât Dumnezeu. Acesta a creat aceste fiinţe cu o liberă alegere a voinţei şi nu poate preveni facerea de rău fără a le lua această libertate. Cu toate că Dumnezeu le-a creat prin voinţa sa, El nu poate fi responsabil de alegerea pe care o fac prin libera lor voinţă. Posibilitatea de a face o alegere care are consecinţe rele este legată de faptul că aceste fiinţe au o voinţă liberă. Această explicaţie poate lămuri un tip de situaţii care pot motiva faptul că

[1] Peterson, *Reason and Religious Belief*, xiii.

un Dumnezeu atotputernic şi binevoitor poate permite existenţa răului.[1]

Un alt răspuns la problema răului este propunerea ca Dumnezeu să permită anumite instanţe ale răului, numai dacă ştie dinainte că permiţând acest rău va rezulta un bine mai mare. La acest lucru ne referim ca fiind argumentul celui „mai mare bine".[2] Argumentul celui mai mare bine poate fi formulat şi ca o propunere ca suma totală a tuturor celor bune să depăşească suma totală a tuturor relelor, socotite într-un timp viitor (final).

Apărarea prin voinţa liberă poate fi văzută ca un fel de argument al celui mai mare bine: binele voinţei libere va fi mai mare decât este ceea ce este rău prin posibilitatea de a suferi răul (sau actualitatea răului dacă se poate acorda lui Dumnezeu o cunoaştere completă a viitorului).

Teodiceea lui Blaga pare să combine ambele strategii de mai sus şi adaugă şi unele ingrediente ale sale. Teodiceea lui Blaga începe cu propunerea pe care o găsim în metafizica sa, în care afirmă că este o distanţă apreciabilă între MA şi restul creaţiei sale.

El aduce, pe de o parte, argumentul că MA nu exercită un control direct asupra procesului creaţiei, ci mai degrabă creează emiţând diferenţiale cărora le este permis să se combine/să

---

[1] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 7–14. Hick discută istoria acestei teodicei, pe care o caracterizează ca fiind „augustiniană", în John Hick, *Evil and the God of Love* (Cleveland, OH: Collins World, 1977), 43–206, 262–78.

[2] Hick, *Evil and the God of Love*, 207–65. Hick trasează istoria acestei teodicei de la Pavel, prin Irineu, până în secolul al XX-lea, şi o numeşte „tipul irineic de teodicee". Teodiceea de tipul „cea mai bună lume posibilă", a lui Leibniz, este o formulare foarte influentă a acestui tip de argument; vezi Gottfried Wilhelm von Leibniz, „A Vindication of God's Justice Reconciled with His Other Perfections and All His Actions", în Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, trad. Paul Schrecker şi Anne Martin Schrecker (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1965), 114–47.

interacţioneze în mod liber. Acest aspect al creaţiei permite o mare libertate pentru acele lucruri care interacţionează cu diferenţialele. Aceasta seamănă, într-un fel, cu apărarea prin libera alegere.

Raţiunea pentru care există o distanţă între MA şi procesul de creare este importanţa pe care o oferă creaţiei secundare, prin care protejează centralitatea MA în univers, ceea ce pentru Blaga este esenţial pentru protecţia universului. Blaga aduce şi argumentul că acest mod de creaţie şi lumea ce rezultă este cea mai bună soluţie pentru a înlătura dilema; cum este posibil să creezi o întreagă lume fără a o înzestra cu abilitatea de a se distruge singură.

Soluţia lui Blaga pentru a depăşi acest impas, din punctul de vedere al MA şi după speculaţia sa metafizică, este de a dota creaţia cu dorinţe, cu abilităţi creative şi revelatorii, care să fie în acelaşi timp dublate de o limitare a reuşitei acestor dorinţe. Deşi, indubitabil, răul există în lume, este totuşi cea mai bună lume oferită de MA: creaţia perpetuă şi prezervarea a ceea ce este creat. Aceasta seamănă puternic cu cea mai bună teodicee.[1]

Unul din beneficiile abordării teodiceei de către Blaga este că nu mai este un postulat defensiv, nici nu mai este un argument scos, pentru că avem nevoie de reconcilierea existenţei unei fiinţe omnipotente, dreaptă şi iubitoare, cu prezenţa răului şi a suferinţei în lume.

Teodiceea lui Blaga este o propunere pozitivă, înaintată ca o încercare sistematică de a explica experienţa umană. Este o parte integrată ca un rezultat logic al sistemului metafizic şi ca atare este chiar sprijinită de argumentul că susţine sistemul.

Un punct interesant al teodiceei lui Blaga este faptul că ea se petrece într-un context sistematic filosofic şi nu într-unul teologic. Din această cauza, specificul aspectelor epistemologice ale teodiceei vin frontal. În timp ce multe teodicei teologice sunt legate strâns de aspectele practice, teodiceea lui Blaga aduce o

[1] Teodiceea lui Blaga a fost deja prezentată în capitolele 4 şi 7.

explicaţie privind motivul pentru care umanitatea nu poate atinge transcendentul faţă de care se simte atrasă şi de ce orice succes în cunoaştere, experimentat de om, este totdeauna parţial.

Natura lui Dumnezeu

Metoda de a descoperi atributele divine

Am văzut în sistemul lui Blaga că ceva ce seamănă cu Dumnezeu există, dar şi care este natura actuală a acestei fiinţe. Acest lucru ridică, totuşi, o problemă importantă. Ambele, atât transcendenţa MA, cât şi măsurile de protecţie/de apărare pe care MA le ia contra cunoaşterii umane (cenzura transcendentă, frânele stilistice) împiedică abilitatea omului de a cunoaşte natura lui Dumnezeu. Cu toate acestea, o scurtă discuţie asupra metodologiei de a descoperi atributele MA este necesară.

Metoda obişnuită de a descoperi atributele lui Dumnezeu este cercetarea revelaţiei divine. Blaga aduce argumentul că MA a avut grijă să prevină posibilitatea cunoaşterii umane a transcendentului, ceea ce depăşeşte ajutorul pe care l-a dat omului în cunoaşterea transcendentului, de aceea este imposibil de a avea o astfel de revelaţie (vezi capitolul 7). O realizare alternativă este cea făcută de teologia filosofică. Teologia filosofică încearcă să infereze, să deducă atributele lui Dumnezeu, fără să facă apel la revelaţie. Deducţiile, inferenţele pe care teologia filosofică le face sunt, în mod obişnuit, bazate pe atributele văzute şi pe cele care sunt consistente cu alte consideraţii filosofice, cum sunt etica şi metafizica.[1]

[1] Aceste două abordări sunt utilizate în numeroase texte despre atributele lui Dumnezeu. Vezi Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); Ed. L. Miller, ed.,

Filosofia lui Blaga conţine unele elemente în cunoaşterea atributelor MA care se aseamănă foarte mult cu cele făcute de teologia filosofică.

În cazul lui Blaga, aceste atribute sunt inferate de la alte elemente ale metafizicii sale sau sunt postulate, deci se confirmă ca fiind în acord cu metodologia cunoaşterii luciferice (vezi capitolul 5 şi 10): Concluziile filosofiei lui Blaga sunt destul de puţine (în comparaţie cu teologia tradiţională) şi sunt văzute de Blaga ca o tentativă în acord cu cenzura transcendentă.

Atributele Divine

Teologii, bazându-se serios pe revelaţia supranaturală şi făcând un mare efort, au descris atributele lui Dumnezeu.

Un text tipic al teologiei creştine include explicaţii şi apără astfel de doctrine afirmând personalitatea lui Dumnezeu, existenţa Sa liberă de alte determinaţii, simplitatea, nemişcarea, trinitatea Sa, sfinţenia Sa, prezenţa Sa acoperitoare, puterea Sa fără limite, marea Sa iubire, suveranitatea Sa, plinătatea Sa de adevăr, eternitatea Sa, omniprezenţa Sa, toată ştiinţa Sa, marea Sa înţelepciune.[1]

Datorită rezervei lui Blaga faţă de revelaţia divină şi a viabilităţii revelaţiei divine, ca un izvor al cunoaşterii transcendentului, aceste concluzii ale înţelegerii teologice a cunoaşterii lui Dumnezeu nu sunt valabile pentru filosofia religiei lui Blaga.

God and Reason: A Historical Approach to Philosophical Theology (New York: Macmillan, 1972), în special 21.

[1] Vezi Augustus H. Strong, *Systematic Theology: A Compendium* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1985), 249–352; Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, ed. rev. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979), 75–132.

Filosofii au speculat şi asupra naturii lui Dumnezeu. În general, filosofii au încercat o analiză a naturii probabile a lui Dumnezeu, fără să facă referire la revelaţia divină. Filosofii au discutat şi au luat diverse poziţii faţă de atributele divine aşa cum sunt singularitatea sa, existenţa sa liberă de determinaţii, infinitatea sa, personalitatea, marea putere de a iubi, bunătatea sa, sfinţenia, perfecţia, marea sa putere, faptul că este atoate cunoscător, faptul că nu trăieşte în timp şi suveranitatea sa.[1] Blaga ezită să coboare pe drumul speculaţiei raţionale despre natura lui Dumnezeu,[2] metafizica sa îl conduce să extragă unele concluzii privind natura MA.

În contrast cu teologii şi cu unii flosofi ai religiei, care au făcut un mare efort pentru a putea expune natura lui Dumnezeu, Blaga scoate în evidenţă transcendenţa şi ca rezultat, ascunderea lui Dumnezeu, ceea ce duce la inabilitatea umană de a cunoaşte natura lui Dumnezeu.[3] Termenul de „anonim", pe care Blaga l-a ales ca să compună jumătate din numele MA, este şi o alegere a izvorului transcendent al universului, ceea ce duce la transcendenţa intenţionat de nepătruns a MA. De aceea, putem spune până la urmă că MA este transcendent şi de nepătruns.

---

[1] Despre omniscienţă, vezi, de exemplu, Hick, *Philosophy of Religion*, 5–14; Peterson et al., eds., *Reason and Religious Belief*, 48–67; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 97–298; despre atemporalitate, vezi Nelson Pike, *God and Timelessness* (New York: Schocken Books, 1970); William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2001); despre suveranitate, vezi Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994); Clark Pinnock et al., *The Openness of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994).

[2] *DD*, 67.

[3] În această privinţă, Blaga nu se deosebeşte de Dionisos şi de alţi câţiva din cadrul religiilor monoteiste care au accentuat că măreţia lui Dumnezeu depăşeşte într-atât capacitatea cognitivă a omului încât natura lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă.

Totuşi, această nepătrundere nu înseamnă că nu putem postula atribute MA.[1]

În scopul de a îndeplini rolul său în metafizica lui Blaga, este necesar ca MA să fie atât un izvor al tuturor celorlalte existenţe, cât şi ordonatorul universului. De aceea se poate atribui MA o anumită formă de suveranitate.

Aşa cum am spus în capitolul 4, corolare ale explicării creaţiei făcute de Blaga sunt concluziile că MA are ambele abilităţi, de a se auto-reproduce şi incapacitatea de a se auto-reproduce fără să deregleze balanţa existenţei. Faptul că MA se înfrânează astfel, încât auto-reproducerea sa să nu producă destabilizare, poate fi o indicaţie că MA îi pasă de bunăstarea existenţei, ceea ce arată un grad de bunăvoinţă. MA are abilitatea de a genera noi existenţe, dar şi cea de a limita această generare.

Blaga speculează, afirmând că MA are o natură creativă, şi alege să realizeze creaţia sa în mod eficient cu un maximum de creativitate şi cu un minimum de efort. Acesta ne vorbeşte despre atributele divine ale creativităţii şi ale eficienţei.

Cenzura asupra cunoaşterii umane pe care o realizează MA este şi ea un semn al marii sale bunăvoinţe faţă de creaţie. Cineva ar putea conclude, din inteligenţa şi din complexitatea planului folosit de MA în crearea şi susţinerea universului, că MA este foarte înţelept şi inteligent. Dotarea umanităţii cu creativitate/cunoaştere ca direcţie în viaţă, dar supuşi unei censuri transcendente şi a unor frâne stilistice este o strategie folosită în acelaşi timp în beneficiul umanităţii, pentru a prezerva viitoarea creativitate a MA. Acestea revelează că planul MA are în egală măsură grijă de dorinţele lui proprii cât şi de bunăstarea celorlalte fiinţe create.

Acest lucru poate indica (aşa cum Blaga singur observă)

[1] Un argument similar cu privire la inefabilitate şi la postularea teoretică limitată se găseşte în Ward, „Divine Ineffability", 210–20, unde Ward argumentează că inefabilitatea lui Dumnezeu nu este asemenea inefabilităţii numenelor kantiene, care nu pot fi înţelese deloc.

că natura MA include elemente care sunt atât divine, cât şi demonice în comparaţie cu calea tradiţională în care Dumnezeu este conceput numai ca fiind bun.

Există o tensiune de neînlăturat în orice filosofie sau religie care afirmă existenţa unei fiinţe în transcendent şi după aceea începe să elaboreze atributele acestei fiinţe.[1] Blaga subliniază transcendenţa MA şi de aceea creşte tensiunea. Reuşeşte, totuşi, s-o atenueze, făcând un întreg set de ipoteze ale MA la care include existenţa şi atributele MA. Este o tentativă de postulare filosofică mai degrabă decât o doctrină dogmatică. În filosofia lui Blaga, existenţa MA nu poate fi cunoscută concluziv, dar poate fi postulată şi acest postulat poate fi confirmat pragmatic.

Asta înseamnă că atributele MA nu pot fi cunoscute concluziv, dar pot fi postulate şi confirmate pragmatic.

Unii practicanţi religioşi fac distincţie între „a cunoaşte lucruri despre Dumnezeu" şi „a cunoaşte pe Dumnezeu". După unii, ultima afirmaţie poate fi posibilă chiar dacă prima nu este posibilă. Asta înseamnă că Dumnezeu poate transcende comprehensiunea umană, şi este încă posibil să avem o relaţie cu Dumnezeu. Acest lucru se petrece deoarece o relaţie, chiar dacă poate implica o stare de cunoaştere, poate fi distinctă, poate fi deosebită şi poate precede relaţia.[2] Insistenţa lui Blaga că întreaga cunoaştere omenească este cenzurată nu trebuie să elimine posibilitatea oamenilor de a avea o relaţie cu MA. Discutând despre experienţa mistică, Blaga este de părere că experienţa

[1] Blaga însuşi menţionează această tensiune la pagina 67 din *DD*.

[2] Această distincţie poate fi găsită în ortodoxia răsăriteană, unde nu se consideră că accentul puternic pe transcendenţa lui Dumnezeu împiedică cunoaşterea lui (sau legătura cu) Dumnezeu. Este, de asemenea, o distincţie comună în creştinismul evanghelic, în care nu se consideră că accentul puternic pe însemnătatea relaţiei personale cu Dumnezeu neagă faptul transcendenţei lui Dumnezeu.

mistică nu poate conduce la o cunoaştere a realităţii transcendente care este în afara culturii subiectului cunoscător.

El nu poate, totuşi, să nege că experienţa mistică există şi de aceea, unii gândesc că există unele rezerve asupra părerii lui Blaga despre asemenea experienţe care sunt fără importanţă. De altfel, el nu este de părere că astfel de experienţe sunt doar şarlatanii. De aceea există loc în filosofia lui Blaga pentru a „cunoaşte pe Dumnezeu", chiar dacă este foarte puţin loc pentru a cunoaşte „despre Dumnezeu".

13

RELIGIA ŞI ŞTIINŢA, RELIGIE VERSUS ŞTIINŢĂ

Cele câteva secole din urmă sunt o mărturie a continuei creşteri în prestigiu a metodelor ştiinţifice de achiziţie a cunoştinţelor. Astăzi, ştiinţa a câştigat un respect care este uneori luat ca o paradigmă a cunoaşterii responsabile. Creşterea staturii percepute a ştiinţei s-a făcut pe cheltuiala staturii percepute de religie. Aceasta s-a întâmplat din cauza incompatibilităţii dintre ştiinţă şi religie, când sunt puse să răspundă la aceleaşi întrebări.

În acord cu acest punct de vedere, relaţia ştiinţă-religie este în aşa fel încât dacă una din ele are un demers cu succes, se vede ca un insucces pentru cealaltă.

Sunt totuşi şi alte căi de a vedea relaţia dintre ştiinţă şi religie.[1] Precedenta descriere prezintă ştiinţa şi religia într-o competiţie. Alte interpretări văd această relaţie complementară sau complet fără relaţie (compartimentată).[2] Pentru a avea un rezultat, ar trebui să răspundem la unele întrebări: Care sunt

[1] Vezi Peterson et al., eds., *Reason and Religious Belief*, 196–218; Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion*, 301–34; Moreland, *Scaling the Secular City*, 185–224; şi articolele din William P. Alston, *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion* (New York: Harcourt, Brace and World, 1963), 493–542.

[2] Peterson el al., eds., *Reason and Religious Belief*, 199–200.

obiectul şi metoda cunoaşterii ştiinţifice, care este obiectul şi care este metoda cunoaşterii religioase, dar şi problema existenţei, a naturii şi a gradului de suprapunere dntre ştiinţă şi religie.

Fiecare interpretare a relaţiei dintre ştiinţă şi religie are propriul său buchet de răspunsuri la aceste întrebări.

Relaţia dintre religie şi ştiinţă: dezbatere contemporană

Cele două extreme de interpretare ale relaţiei dintre ştiinţă şi religie includ, pe de o parte, punctul de vedere că religia şi ştiinţa au ambele de a face cu realităţi şi lucruri din această lume: stânci, vegetaţie, molecule şi aceasta este preponderent preocuparea ştiinţei, iar de partea religiei, este vorba despre o Fiinţă care creează şi lucrurile care sunt create. Conform acestui punct de vedere, nu există o distincţie metafizică relevantă între Dumnezeu şi creaţia sa, nici nu se poate afirma că există o mare diferenţă metodologică pentru felul în care ştiinţa se aproprie de o înţelegere a realităţii empirice şi felul în care religia se aproprie de înţelegerea realităţii spirituale.[1]

Această înţelegere a ştiinţei şi a religiei este uneori reflectată în atitudinea luată de susţinători ai creaţiei ştiinţifice şi de scriitori care sunt exegeţi şi care interpretează vechile texte literar şi aplică ceea ce unii consideră ca fiind pasaje spirituale care se reflectă în ştiinţele naturii.

Probleme legate de acest punct de vedere includ posibila subminare a transcendenţei lui Dumnezeu ca o posibilă tendinţă spre un reducţionism material în explicarea fenomenului religios.

Cu alte cuvinte, este interpretarea extremă care consideră religia şi ştiinţa ca fiind sfere complet distincte, care au puţină

[1] O expresie particulată a unui punct de vedere care pare foarte apropiat de această extremă este Moreland, *Scaling the Secular City*, 185–208.

suprapunere sau chiar deloc. Conform acestei interpretări, ştiinţa se ocupă cu imanenţa, religia cu transcendenţa şi categoriile de imanent şi de transcendent sunt mutual exclusive.

Acest punct de vedere instaurează o diferenţă între Creator şi ceea ce este creat, ceea ce este creat fiind complet diferit de Creator.

De asemenea, apare o distincţie metodologică, deoarece ştiinţa şi religia sunt văzute ca fiind două căi complet diferite de a avea cunoştinţe (sau uneori se consideră că religia nu este implicată nicicum în cunoaştere).[1]

Această înţelegere a relaţiei ştiinţă şi religie este uneori reflectată în afirmaţii făcute de oameni credincioşi care opun creaţia ştiinţei (spre exemplu, afirmaţia pe care o auzim că Biblia este pentru nevoi spirituale, nu pentru unele ştiinţifice) şi în afirmaţii ale celor care cred că un punct de vedere religios nu trebuie să influenţeze poziţia personală a unui om politic.

Apar şi probleme legate de acest punct de vedere, care includ întrebări despre cum Dumnezeu va putea crea şi/sau conduce o lume atât de separată de el şi problema legată de cum este posibil ca religia unor fiinţe imanente să poată avea vreo relaţie cu un Creator care este complet transcendent.

Comun acestor două puncte de vedere este acceptarea realismului ştiinţelor naturii. Peste tot în istoria ştiinţei din occident, ştiinţa a fost văzută ca o strădanie realistă. Oameni de conducere, practicanţi ai ştiinţelor şi chiar mulţi filosofi au văzut scopul ştiinţei în a descoperi felul în care lucrurile sunt realmente.

Există nu o foarte mare, dar gălăgioasă minoritate care protestează împotriva acestui punct de vedere asupra ştiinţelor naturii, dar nici măcar azi nu au reuşit să ridice această

[1] Peterson et al. menţionează patru şcoli diferite de gândire care separă ştiinţa de religie: existenţialismul teist, neoortodoxia, pozitivismul logic şi filosofia limbajului comun. Vezi Peterson et al., *Reason and Religious Belief*, 200–202.

presupunere răspândită a realismului ştiinţific.[1] Dacă ambele, atât ştiinţa cât şi religia, sunt activităţi realiste, atunci relaţia dintre ele ar trebui să se contopească, astfel descoperirile ştiinţifice ar avea puterea să promoveze cunoaşterea teologică, aşa cum pătrunderile teologice ar avea şi ele potenţialul să sprijine înţelegerea ştiinţifică.

Această situaţie ar putea, de asemenea, să deschidă calea pentru o falsificare mutuală: cunoaşterea ştiinţifică ar putea să nu fie de acord cu cererile teologiei şi vice versa.[2]

Dacă din alt punct de vedere, una dintre aceste discipline este realistă şi cealaltă nerealistă, atunci nu se suprapun una pe alta şi relaţia dintre ele este diminuată în mod semnificativ comparat cu situaţia discutată mai sus. Teoriile ştiinţifice nu au nicio legătură cu credinţa religioasă, iar credinţa religioasă nu influenţează investigaţiile ştiinţifice.

Nici nu pot ajuta în confirmarea lor, nici nu le pot falsifica.[3] Atât timp cât există interpretări realiste ale ambelor, atât ale ştiinţei cât şi ale religiei, dar şi interpretări nerealiste, tot ale ambelor, ştiinţă sau religie, depind de o participare realistă în acest scenariu, dar şi de una nerealistă. Oricum, interpretările prin religie sunt văzute în mod curent ca fiind un efort realist şi cele ale ştiinţei unul nerealist, mai degrabă decât sunt văzute

---

[1] Vezi Moreland, *Scaling the Secular City*, 185–97. Idealiştii şi pragmatiştii au propus interpretări nonrealiste ale ştiinţei, dar au fost în general ignoraţi. Thomas Kuhn şi alţi filosofi recenţi ai ştiinţei s-au descurcat ceva mai bine, înfruntând critici dure, dar atrăgând într-o oarecare măsură atenţia asupra aspectelor subiective ale întreprinderii ştiinţifice; vezi Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. a II-a (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso, 1978); şi multe dintre eseurile din capitolele 4 şi 5 din Janet A. Kourany, *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science* (Belmont, CA: Wadsworth, 1987).

[2] Vezi Moreland, *Scaling the Secular City*, 204–8.

[3] Vezi, de exemplu, *Who Says God Created… Has Science Proved the Bible Obsolete?*, ed. Fritz Ridenour (Glendale, CA: G/L Regal Books, 1967), 172–74.

interpretările ştiinţifice ca un efort realist şi interpretările religiei ca efort nerealist.[1]

Dacă ambele, ştiinţa şi religia, pot fi văzute ca o activitate nerealistă, există din nou, posibilitatea pentru ştiinţă şi pentru religie să se suprapună şi să interacţioneze. Natura, ca şi întinderea acestei suprapuneri, depinde de construcţiile nerealiste care sunt implicate.[2]

Blaga este kantian atât în metafizica sa (unde este un realist), cât şi în epistemologia sa (unde este un constructivist).

Această poziţie ţine direct de înţelegerea sa privind realizările ştiinţifice sau religioase şi are şi o implicaţie directă care influenţează relaţia ştiinţă-religie. Filosofia lui Blaga ne descrie ştiinţa şi religia în aşa fel încât aduce la lumină similarităţi importante, dar şi diferenţe între ele.

Blaga despre religie şi ştiinţă: diferenţe

Aşa cum am spus mai sus, Blaga este un metafizician realist. Acest lucru înseamnă că el crede în existenţa entităţilor reale, existente în afara minţii.

Prin acest lucru el este în acord cu ceea ce este acceptat în general, mai ales printre cei ce nu sunt filosofi. Totuşi, Blaga nu este un materialist: el nu reduce întreaga existenţă la existenţa materială.

Blaga garantează nu numai existenţa posibilă a entităţilor ne - materiale , dar mai ales existenţa actuală a unei entităţi

---

[1] Au existat de mult gânditori, poate chiar mai mulţi în Răsărit decât în Apus, care au susţinut că religia are de-a face cu adevărata realitate şi că obiectele cercetării ştiinţifice sunt trecătoare şi iluzorii. Tillich este unul dintre gânditorii occidentali care cel puţin uneori pare să apere un asemenea punct de vedere; vezi Paul Tillich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1981), îndeosebi 154–56.

[2] Vezi, de exemplu, Bill McKee, *Is Objectivity Faith? A Reconciliation of Science and Religion*, ed. a II-a (Kearney, NE: Morris Publishing, 1997).

ne-materiale importante: MA (vezi capitolul 4). Blaga are o poziţie realistă faţă de existenţa atât a lumii, cât şi a izvorului ei (MA), dar le vede pe ambele ca existenţe independente de mintea noastră. Acest lucru nu are în vedere, totuşi, că ambele pot fi cunoscute în mod empiric.

Dacă unii acceptă că teza MA este pentru Blaga un concept al lui Dumnezeu, atunci se poate vedea că această cunoaştere religioasă (până la urmă într-un context teistic) nu este empirică.

Un obiect ce transcende lumea empirică nu poate fi cunoscut în mod empiric. Dumnezeu/ MA, transcend lumea empirică. Deci, Dumnezu/ MA nu pot fi cunoscuţi empiric (vezi capitolul 4).[1]

Credinţa în sau despre Dumnezeu este elementul central al cunoaşterii religioase (în context teistic). Dar deoarece elementul central al cunoaşterii religioase este non empiric, nici cunoaşterea religioasă nu este empirică (într-un context teistic).

Ştiinţa este, pe de o parte, o metodă de cunoaştere semnificativ empirică (în acord cu cele mai multe analize, incluzând analiza făcută de Blaga).[2] Scopul ştiinţei este o mai bună înţelegere a lumii fizice (uzual pentru a putea împlini o varietate de ţinte practice).[3] Lumea fizică poate fi un obiect al cunoaşterii empirice.

Ştiinţa exploatează oferta lumii fizice, care este excelentă pentru cunoaştere, în scopul de a aduna date despre lumea fizică.

Aceasta dă socoteala de cea mai tipică cunoaştere ştiinţifică de bază, aşa cum o găsim în notele empiricilor precum Aristotel sau Bacon.

---

[1] Blaga afirmă în mod expres că nici chiar ipoteza că există un MA nu este empirică (*DD*, 104).

[2] Vezi capitolele 3 şi 5, *DCF*, 92–99, şi *ESM*, 685–92. Empirismul este caracteristic îndeosebi ştiinţei de tipul cunoaşterii paradisiace, dar există şi ştiinţă de tipul cunoaşterii luciferice, care este teoretică prin natură şi, prin urmare, ceva mai puţin legată de observaţia empirică; vezi *ŞC*, 193–210.

[3] Carl Hempel şi Paul Oppenheim, „Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science* 15 (1948): 135.

O cunoaştere ştiinţifică mai avansată implică o formă de cunoaştere luciferică, cum este cea a lui Blaga (vezi capitolul 5 şi *ŞC*, 151ff.).

Ştiinţa teoretică începe cu datele empirice, dar nu este mulţumită să rămână doar la catalogare. Se continuă cu o fază a explicaţiilor din ceea ce a fost descoperit. Această fază a explicaţiilor nu mai este ea însăşi un dat empiric. Desigur, chiar şi ştiinţele teoretice încep cu şi au o importantă relaţie cu datele empirice.

Comparându-le cu cele ale cunoaşterii religioase, se poate spune că această cunoaştere ştiinţifică este semnificativ empirică, deoarece obiectul său este empiric.

Pare că totuşi aici este o diferenţă importantă între cunoaşterea religioasă şi cunoaşterea ştiinţifică. Această diferenţă este datorată naturii obiectului lor. Obiectul cunoaşterii religioase nu este empiric şi deci nu poate fi cunoscut empiric. Obiectul ştiinţei, pe de altă parte, este empiric şi de aceea cunoaşterea empirică joacă un rol important în cunoaşterea obiectului ştiinţei.

Blaga despre religie şi ştiinţă: asemănări

În ciuda diferenţei semnificative dintre obiectele cunoaşterii religioase şi ale celei ştiinţifice, există interesante şi în acelaşi timp importante asemănări metodologice. În scopul de a observa acest lucru va fi necesar să reluăm metodele respective ale cunoaşterii ştiinţifice şi religioase.

Ştiinţa teoretică procedează făcând investigaţii care depăşesc semnificativ baza empirică a acestei investigaţii. Asta se petrece deoarece ştiinţa este în mod incurabil implicată cu investigarea misterelor existenţei. Unele dintre aceste mistere sunt latente chiar în obiectele însele. Ca şi Kant, Blaga este de părere că obiectele empirice nu pot fi cunoscute în mod direct – nu este posibil să cunoaştem lucrul în sine. La cunoaşterea empirică ia parte subiectul împreună cu obiectul, dar nu în acelaşi fel.

Subiectul însuşi contribuie cu ce lipseşte din partea obiectului de cunoscut; acestea sunt categoriile înţelegerii. De aceea, nici o cunoaştere umană nu are ca obiect obiectul empiric pur. Cunoaşterea ştiinţifică, chiar cea de tip baconian, nu este pur empirică: este totdeauna o contribuţie umană şi un mister remanent care rămâne de rezolvat. De aceea, dacă Blaga este realist din punct de vedere metafizic, el este constructivist ca epistemolog, chiar atunci când vorbeşte despre cunoaşterea ştiinţifică.[1]

Ştiinţa teoretică procedează conform ştiinţei baconiene în încercările sale de a penetra misterele latente din obiectele empirice. Ea propune soluţii teoretice la problemele ştiinţifice, iar după aceea testează aceste soluţii prin abilitatea lor de a da socoteală de fenomene empirice. Soluţiile sugerate sunt la fel ca observaţiile empirice, ele sunt un amestec de date empirice cu o contribuţie omenească. Astfel, în cazul soluţiilor propuse în ştiinţele teoretice, contribuţia omenească are aspectul categoriilor abisale (vezi capitolul6).

Metodologia de colectare a datelor ştiinţei baconiene este un exemplu a ceea ce Blaga numeşte cunoaştere paradisiacă (vezi capitolul 5). Metodologia ipotetico-deductivă a ştiinţei teoretice este un exemplu a ceea ce Blaga numeşte cunoaştere luciferică (ibid.). Cunoaşterea luciferică facilitează adresarea problemelor care nu pot fi rezolvate empiric.

Cunoaşterea religioasă poate fi clasificată în două tipuri diferite: cea care implică cunoaşterea faptelor empirice şi cea care implică o cunoaştere a transcendentului. Astfel ea pare să semene cu ştiinţa. Exemple ale primului tip al cunoaşterii religioase includ anumite aspecte ale antropologiei religioase, alte aspecte ale

[1] Perspectiva constructivistă asupra ştiinţei a lui Blaga este evidentă în câteva locuri: *DCF*, 92–107, *ESM*, 586–644 şi 692–706, şi *ŞC*, 154–206. Capitolul 15 din *ŞC* este intitulat chiar „Constructivismul” (*ŞC*, 154–62).

istoriografiei religioase, o categorizare a fenomenelor religioase atunci când această categorizare nu include nicio încercare de a explica fenomenul şi cunoaşterea a ceea ce scripturile vor să spună dacă această cunoaştere nu este luată ca o reflectare a unei oarecare realităţi transcendente. Toate aceste exemple de cunoaştere religioasă sunt şi exemple de ceea ce Blaga numeşte cunoaştere paradisiacă.

Al doilea tip de cunoaştere religioasă, cea care implică cunoaşterea transcendentului, este şi ceea ce deseori este considerat ca problematic şi este şi cea care este în contrast cu ceea ce numim cunoaştere ştiinţifică. Contrastul este de înţeles, cunoaşterea ştiinţifică fiind implicată intim cu imanentul şi cu empiricul, pe când ultimul tip de cunoaştere religioasă are ca obiect al său ceva ce este chiar opusul: transcendentul. Diferenţa este totuşi mai mică decât apare la prima vedere. Ambele, ştiinţa şi religia, sunt implicate în încercarea de a cunoaşte misterul şi de aceea ambele sunt o aplicaţie a cunoaşterii luciferice.

Cunoaşterea religioasă a transcendentului începe cu datele empirice, la fel ca ştiinţele teoretice. Exemple ale faptelor empirice ale cunoaşterii religioase includ experienţe religioase, afirmaţii inspirate de la oamenii religioşi şi scripturile. Aceste fapte sunt materialul fanic pentru desfăşurarea cunoaşterii luciferice care rezultă în cunoaşterea religioasă. Descoperirea misterului latent din aceste cazuri creează o criză în materialul fanic şi revelează aspectul criptic al acestui material fanic. O criză este un rezultat al încercării de a revela misterul cripticului.

Această încercare este făcută prin folosirea unei construcţii teoretice ghidată de ideea teorică. Această idee teorică este informată, chiar formată, de categoriile abisale.[1]

[1] Acest proces al cunoaşterii luciferice este explicat în capitolul 5. Exemple de aplicare a cunoaşterii luciferice la chestiuni religioase se pot găsi în cartea lui Blaga *ED*, iar contribuţia categoriilor abisale la cunoaşterea religioasă este discutată în *GMR* şi *CC*.

Rezultatul acestor acte ale cunoaşterii luciferice sunt instanţe, tentative de cunoaştere a transcendentului.

Cunoaşterea religioasă a transcendentului, realizată prin aplicarea a ceea ce Blaga descrie ca metoda cunoaşterii luciferice, este o punere împreună, asamblând părţi şi este o creaţie umană.

Este o construcţie umană, nu deoarece nu-şi poate reţine obiectul (cuvintele lui Blaga ar fi fost cu siguranţă că nu poate surprinde adecvat obiectul său), ci pentru că-şi reţine obiectul, combinând materialul fanic cu elementele teoretice aduse de subiect, elemente care au fost modelate de subiect din ţărâna categoriilor abisale. Misterul acestui obiect nu a fost înlăturat complet iar concluziile la care se ajunge nu pot fi certe apodictic.

Într-o situaţie aproape similară, cunoaşterea ştiinţifică teoretică care este, de asemenea, realizată prin cunoaşterea lucriferică, este o construcţie omenească, o creaţie omenească.

Ea surprinde obiectul prin combinarea materialului fanic cu elementele teoretice aduse de subiect şi modelate de categoriile abisale ale subiectului.

Precum cunoaşterea religioasă, cunoaşterea ştiinţifică nu poate nici ea să-şi cunoască în mod pozitiv, adecvat, obiectul de cunoscut. Nici misterul acestui obiect nu poate fi complet îndepărtat şi concluziile care decurg, ca şi acelea religioase, nu sunt niciodată certe apodictic.

Prin urmare se poate vedea, cu toate că există o diferenţă semnificativă între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă cu privire la natura obiectelor cercetărilor pe care le fac, totuşi un mare grad de asemănare când se ajunge la metodele pe care le folosesc pentru a ajunge la obiect. Această similaritate ţine de natura cenzurată a ambelor obiecte.

Această cenzură, în ambele instanţe, poate fi numai parţial depăşită. În ambele instanţe această depăşire poate fi făcută numai prin metodologia cunoaşterii luciferice.

Rezultatul fiecărui act luciferic este o creaţie. Toate aceste creaţii sunt influenţate de cultură prin categoriile abisale şi în niciun caz o astfel de acţiune creativă nu poate fi certă apodictic.

Asemănarea şi deosebirea dintre ştiinţă şi religie poate fi rezumată: ştiinţa teoretică începe cu datele empirice şi se deplasează spre studiul misterelor imanente, pe când cunoaşterea religioasă a transcendentului începe cu datele empirice şi se deplasează şi ea către misterul transcendent. Această înţelegere a naturii cunoaşterii ştiinţifice şi a cunoaşterii religioase are implicaţii directe asupra discuţiilor privind relaţia dintre religie şi ştiinţă.

Implicaţiile punctului de vedere propus de Blaga pentru religie şi ştiintă

Problema pusă la sfârşitul acestui capitol a fost despre natura relaţiei dintre religie şi ştiinţă. Întrebarea viza dacă această relaţie este una de competiţie, complementară sau pe compartimente. Dacă ar fi o competiţie între religie şi ştiinţă, ar trebui să existe un anumit grad de acoperire a problemelor dintre ele. Dacă nu există o astfel de acoperire deloc, atunci ele sunt complet compartimentate şi nu au cum să fie în competiţie una cu alta. Dacă există sau nu o asemenea acoperire între ştiinţă şi religie, este o problemă care ţine de obiectul lor şi de metodologia folosită.

S-a admis anterior că sunt două extreme de interpretare a naturii şi a gradului de acoperire a ceea ce fac fiecare din ele, religie şi ştiinţă. La o extremitate a spectrului există punctul de vedere că nu sunt diferenţe semnificative nici ca metafizică, nici ca metodologie între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă. Acest punct de vedere permite amândurora să fie în

competiţie ca şi complementare. La celălalt capăt al spectrului este punctul de vedere că relaţia dintre religie şi ştiinţă este una a unei complete compartimentări, astfel încât fiecare îşi are un unic obiect şi metodologia nu este împărţită cu celălalt.

Dacă acesta este cazul, rezultatele cunoaşterii ştiinţifice şi ale cunoaşterii religioase pot fi văzute ca fiind complementare, dar fără a fi în competiţie, deoarece ele nu au acelaşi domeniu de acoperire a activităţii lor.

Este posibil de a vedea cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă ca având obiecte reale ori obiecte nereale, aşa cum este posibil de a vedea cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă folosind metodologii realiste (epistemologii) sau metodologii nerealiste. Cel mai obişnuit fel de interpretare a ştiinţei şi a religiei este de a vedea ştiinţa ca pe o activitate realistă şi religia realistă din punct de vedere metafizic, dar realistă ori nerealistă din punct de vedere metodologic.

Comun acestor două puncte de vedere este afirmarea realismului metodologic al ştiinţei. Când ambele, atât ştiinţa cât şi religia, sunt văzute ca având o metodologie realistă, atunci este o mare asemănare care acoperă activitatea lor. În acest fel de scenariu care rezultă din discuţiile des auzite despre conflictul dintre ştiinţă şi religie. Acest punct de vedere permite şi o complementaritate între aceste discipline: ele au aceleaşi probleme şi aceleaşi metode de rezolvare, deci se pot îndruma şi eventual corecta una pe alta.

Când ştiinţa este văzută ca realistă, dar religia ca metodologic nerealistă, atunci este o mai mică suprapunere între ele şi un potenţial de conflict mai mic. Astfel rezultatul celor două făcând eforturi cunoscătoare este distinct şi atunci diferenţele între ele nu mai sunt o surpriză. Este chiar posibil să vedem rezultatele lor ca fiind complementare, atât timp cât una din ele ca răspunzând de cunoaşterea empirică a lucrurilor imanente, pe când cealaltă poate fi văzută ca răspunzând de cunoaşterea teoretică a lucrurilor care nu sunt imanente.

Filosofia lui Blaga aduce totuşi, o perspectivă diferită în relaţia dintre ştiinţă şi religie. Blaga refuză să accepte metodologia realistă atât pentru cunoaşterea ştiinţifică, cât şi pentru cunoaşterea religioasă. Aşa cum am discutat mai sus, Blaga vede obiectele, atât ale ştiinţei cât şi ale religiei, ca fiind reale. Totuşi, el vede metodologia folosită de ambele că fiind antirealistă.

Potrivit lui Blaga, atât ştiinţa cât şi religia sunt din punct de vedere epistemologic constructiviste.

Prezentul comentariu conduce la următoarea analiză a similarităţilor dar şi a diferenţelor cu privire la cunoaşterea ştiinţifică şi cea religioasă. Obiectele ştiinţei baconiene şi ale cunoaşterii religioase empirice sunt reale şi au un mare potenţial de asemănare. Metodele folosite de ştiinţa baconiană şi cele din cunoaşterea empirică religioasă sunt constructiviste, ele folosesc aceleaşi categorii ale înţelegerii şi de aceea se suprapun metodologic. Obiectele ştiinţei teoretice şi ale cunoaşterii religioase a transcendentului sunt reale, dar ele nu se suprapun atât timp cât primul este imanent, iar ultimul este transcendent.

Metodele folosite în ştiinţa teoretică şi în cunoaşterea ştiinţifică a transcendentului sunt constructiviste, ele folosesc categoriile abisale şi de aceea se pot suprapune din punct de vedere metodologic.

După această analiză a situaţiei putem spune că diferenţele dintre cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă sunt doar imanenţa sau transcendenţa obiectului/obiectelor, în condiţiile teoretice cele mai avansate ale cunoaşterii ştiinţifice şi religioase. Doar în această măsură se poate vorbi de o compartimentare a acestor discipline. Ştiinţa baconiană şi cunoaşterea empirică religioasă au un potenţial de conflict, dar şi un tip de complementaritate care poate duce la corecţii mutuale. Cu toate că

ştiinţa teoretică şi cunoaşterea religioasă a transcendentului împart aceeaşi (sau similară) metodologie, din cauza diferenţelor obiectului lor, ele nu pot ajunge în conflict. Ele pot fi complementare dacă se acceptă că ştiinţa oferă o cunoaştere utilă a aspectelor imanentului existenţei umane, pe când religia poate oferi o cunoaştere cu folos a aspectelor pe care le capătă transcendentul în existenţa umană.

Marele succes pe care-l are ştiinţa teoretică, ceea ce a dus şi la un deosebit prestigiu acordat ştiinţelor naturii, este poate de vină pentru o scădere corespunzătoare a prestigiului acordat teologiei. Acest fapt este în mare măsură datorat faptului că ştiinţa şi religia sunt văzute ca incompatibile în încercarea lor de a da răspunsuri la aceleaşi întrebări.

Succesul ştiinţei este considerat pentru că indică o cădere corespunzătoare din partea cunoaşterii religioase. Dacă, aşa cum spune filosofia lui Blaga, ştiinţa teoretică şi cunoaşterea religioasă nu împart acelaşi obiect, atunci concluzia, care are în vedere faptul că succesul ştiinţei teoretice dovedeşte netemeinicia cererilor cunoaşterii religioase, este eronată. Mai mult, dacă filosofia lui Blaga este corectă, succesul metodologic al ştiinţei teoretice, care a câştigat ştiinţa pe care o aclamă, instigă solicitările cunoaşterii religioase ale transcendentului de când ştiinţa teoretică şi cunoaşterea religioasă a transcendentului folosesc metodologii asemănătoare (ambele folosesc versiuni ale cunoaşterii luciferice).

În final, deoarece ştiinţa teoretică şi cunoaşterea religioasă a transcendentului au de a face cu aspecte reale şi distincte ale existenţei umane, ar trebui să fie văzută o cercetare complementară omenească care conduce la diferenţe în cunoaştere egale şi valide ale obiectelor lor diferite.

La începutul acestui capitol au fost menţionate anumite probleme care sunt legate de cele două poziţii polare luate în relaţie cu religia şi cu ştiinţa. Problemele asociate cu punctul de vedere că nu este o poziţie relevantă metafizic şi epistemologic

care duce la o distincţie între Dumnezeu şi creaţia sa: 1. Posibilitatea de a submina transcendenţa lui Dumnezeu; şi 2. O posibilă tendinţă spre un reducţionism material în explicarea fenomenelor religioase.

Analiza lui Blaga privind situaţia stiinţă-religie prezervă transcendenţa lui Dumnezeu şi în acelaşi timp introduce o evitare a reducţionismului în explicarea fenomenului religios. Problemele menţionate, care sunt asociate cu punctul de vedere că ştiinţa şi religia sunt sfere distincte, care nu se suprapun, sunt: 1. Întrebarea cum un Creator poate crea şi/sau guverna o lume atât de străină şi foarte separată de el însuşi; şi 2. Întrebarea cum poate o religie a unor fiinţe umane imanente să poată avea vreo relaţie cu un Creator care este complet transcendent.

Metafizica lui Blaga oferă şi elaborează explicaţii cum poate crea MA, cum poate perpetua şi ordona o lume pe care el, MA, o transcende complet (vezi capitolul 4).

Trebuie să admitem că filosofia lui Blaga permite doar o foarte limitată relaţie de cunoaştere între umanitate şi Creator; pentru ea există un Creator şi încercarea creativă de a revela atributele şi dorinţele Creatorului, numai că oricare ar fi o astfel de încercare, este în cel mai bun caz o reuşită parţială datorată limitelor impuse de cenzura transcendentă şi de frânele stilistice (vezi capitolele 4, 6 şi 7). Cu toate acestea, epistemologia lui Blaga produce o explicaţie unică a unei strategii pe care putem s-o folosim pentru a ajunge la transcendent, iar ea ne dă, în acelaşi timp, şi mijloacele cu care am putea valida o astfel de încercare.

În plus, filosofia lui Blaga oferă şi posibilitatea ca fiinţele umane să înţeleagă planul MA prin religie, deoarece religia este un drum în planul de creativitate al MA, astfel încât să existe un sprijin pentru umanitate. Deoarece nu există o cunoaştere pozitiv – adecvată, ea poate doar ajunge, în acest fel, la scopurile MA (capitolele 4, 6 şi 7).

14

PROBLEMA COMUNICĂRII INTER-RELIGIOASE

O dezbatere contemporană

Există o dezbatere în filosofia contemporană despre posibilitatea sau imposibilitatea înţelegerii şi comunicării inter-religioase. Această problemă este probabil admisă mai mult în tradiţia continentală decât în cea analitică, dar i s-a dat o anumită atenţie în filosofia religiei de limbă engleză.[1] Dialogul inter-religios a devenit un teatru important al reflecţiilor religioase şi filosofice. Aceasta a condus la un dialog despre

[1] Filosofi continentali influenţi au scris pe tema comunicării inter-ideologice; vezi, de exemplu, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975) şi *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976); Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976) and *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); şi Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press. 1971) şi *Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987). Pentru puncte de vedere din filosofia de limbă engleză a religiei, vezi multe dintre contribuţiile la *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, ed. Thomas Dean (New York: State University of New York Press, 1995) şi unele dintre contribuţiile la *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (New York: Orbis Books, 1987).

dialog.[1] Unii au sugerat chiar că nici dialogul nu ar putea garanta îndemânarea de a depăşi barierele comunicării inter-religioase şi de aceea asemenea frustrări ar fi totdeauna o parte a unor încercări de comunicare inter-religioasă.[2]

Întrebarea despre existenţa şi dimensiunea unei astfel de prăpăstii în comunicare este subiectul acestui capitol, dar şi întrebarea când se va putea depăşi un astfel de abis (dacă el chiar există).

Deoarece există un număr de religii şi de ideologii care sunt atât de diferite una de alta şi unde întâlnim dificultăţi de comunicare între ele, cearta nu are rost.[3] Natura acestei diversităţi va fi discutată în următorul capitol. Este posibil să vedem diferenţe între aceste sisteme de credinţă fără importanţă şi uşor de depăşit sau semnificative, dar posibil de depăşit, sau chiar importante şi de nedepăşit. Dacă diferenţele dintre aceste sisteme de credinţă se acceptă că sunt importante, atunci este posibil să vedem conflictul de credinţă implicat ca putând fi cu adevărat incompatibil sau poate fi complementar.

Putem avea o perspectivă pozitivă sau una negativă asupra diversităţii religioase. Perspectiva pozitivă înseamnă să avem o

---

[1] Un dialog despre dialog este ceea ce se întâmplă în *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler, îndeosebi secţiunile 3, 4 şi 5, 118–250

[2] Vezi, de exemplu, Norbert M. Samuelson, „The Logic of Interreligious Dialogue", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 146; şi Raimundo Panikkar, „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", în *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swindler, 124–32.

[3] În acest context, termenul „ideologie" este folosit cu referire la orice corp sistematic de credinţe, inclusiv religii şi sisteme de credinţe care nu sunt în mod obişnuit considerate religii, dar care au asemănări semnificative cu religia, cum ar fi marxismul, scientismul, umanismul şi alte asemenea sisteme. Această folosire a termenului „ideologie" are un precedent în *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (Geneva: WCC, 1979) şi în alte publicaţii ale Consiliului Mondial al Bisericilor.

întreagă perspectivă, având un beneficiu estetic. Mai sunt şi alte puncte de vedere asupra diversităţii care au un beneficiu pragmatic. Din punct de vedere negativ, se poate argumenta că printre multiple credinţe care sunt incompatibile faţă de un anumit subiect dat, numai una din această multitudine poate fi corectă şi aceasta deoarece diversitatea punctează deseori cu largheţe erori de cunoaştere. De asemenea, trebuie spus că diversitatea duce deseori la conflict.

Comunicarea inter-religioasă este utilă, poate chiar critică, pentru a evita conflicte între grupuri care susţin diferite credinţe.

Se poate vedea deoarece întreaga umanitate descinde din strămoşi comuni şi deoarece toţi oamenii locuiesc într-un mediu similar, toate sistemele de credinţe ar trebui să se poată reduce la un grup de elemente comune. Dacă, pe de altă parte, pluralismul există în mod real (sisteme multiple incompatibile), atunci nu pot exista reconcilieri incluse decât cele care duc la eliminarea pluralismului.[1] Diversitatea sistemului de credinţe existent poate fi rezultatul situaţiei, atunci când este posibilă o varietate de interpretări egale ca valoare sau poate fi, mai simplu, un semn că avem o cunoaştere eronată, întoarsă cu faţa în jos.

Aceste credinţe total diferite, răspândite şi care sunt apărate cu înverşunare aşa cum sunt ele, ar putea să ne sugereze că există mai mult decât o singură cale de a interpreta corect realitatea. Pe de altă parte, ar putea arăta cât de larg răspândită poate fi cunoaşterea cu erori a omului.

Dacă toate sistemele de credinţă pot fi reduse la un grup de elemente, s-a sugerat că ar trebui să existe destule locuri comune

[1] „Efortul de a obţine unitate categorială între lumi diferite conduce cu necesitate la reducţionism, fie în forma imperialismului semantic/ontologic, fie în cea a sintetismului abstract"; Ashok K. Gangadean, „The Hermeneutics of Comparative Ontology and Comparative Theology", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 228.

ale sistemelor, fără să se reducă nimic, în aşa fel încât să permită comunicarea.[1] Dacă, pe de altă parte, un pluralism real există, o comunicare între ideologii nu ar fi posibilă.

Ca un alt punct de vedere al acestei imagini epistemologice a problemei comunicării inter-religioase, există un aspect estetic al problemei. Se poate argumenta că valorizarea criteriului de adevăr este unul estetic: astfel valorizarea omogenităţii şi consistenţei ce depăşeşte diversitatea sau paradoxul şi *vice versa*, este o judecată estetică. Este de asemenea posibil ca greutatea acordată la anumite feluri de susţineri, într-o tradiţie sau altfel de tip de susţineri în alte tradiţii (e.g., evidenţă istorică în locul unei experienţe contemplative), este bazată pe criterii estetice, iar alegerea unui sistem este uneori un rezultat a unei chemări personale legată de satisfacţia pe care ţi-o dă sistemul, se pot constata variaţii de la un individ la altul. Preţul plătit unităţii poate fi pierderea diversităţii sau a identităţii individuale şi *vice versa*.

Deci, ceea ce poate fi văzut ca un câştig pentru unul, poate fi văzut ca o pierdere pentru altul. Mai mult, preţul plătit pentru diversitate şi/sau a identităţii individuale poate fi pierderea faptului de a fi universal înţeles (s-a argumentat că diversitatea determină incomen-surabilitate).[2] Dacă aceasta este situaţia, atunci comunicarea inter-religioasă ar putea fi posibilă doar plătind cu diversitate şi individualitate.

De asemenea s-a argumentat, din perspectiva hermeneutică, că înţelesul termenilor este strict relativ faţă de sistemul de credinţe în care ei sunt folosiţi.[3] Unii au argumentat

---

[1] Acest lucru a fost susţinut de Noam Chomsky; vezi Chomsky, *Rules and Representations* (New York: Columbia University Press, 1980), 206–15, 226, 232–34 şi multe alte pasaje.

[2] Margolis, *Historied Thought. Constructed World*, 169; Gangadean, „The Hermeneutics of Comparative Ontology and Comparative Theology", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 229.

[3] Ashok K. Gangadean, „The Hermeneutics of Comparative Ontology and Comparative Theology", 225–26.

că, din această cauza sistemele de credinţă pot doar fi înţelese din interior şi de aceea nu poate exista o comparaţie obiectivă sau o evaluare a acestor sisteme.[1] Acest argument poate greşi văzând un astfel de înţeles ca un „totul sau nimic". Ar fi mai corect să vedem această înţelegere gradual (asta înseamnă să înţelegem poate mai bine ceea ce vedem ca fiind superficial, sărac, bun, mai bun, profund, etc.). Dacă aceasta este situaţia, ar putea fi posibil să înţelegem sistemele de credinţă când le vom înţelege dinăuntru.

Un număr de gânditori au argumentat, de asemenea, că nu poate fi o bază neutră de pe care să putem vedea şi aprecia competiţia afirmaţiilor adevărate – nu este nici o „perspectivă a ochiului lui Dumnezeu" – şi de aceea, nu este posibil să avem o evaluare comparată obiectivă a diferitelor sisteme de credinţă.

Totuşi, acest argument poate avea o privire dominantă asupra distincţiilor semnificative între diversele afirmaţii adevărate şi a criteriilor adevărului. Când afirmaţiile adevărate diferă în astfel de situaţii, criteriile adevărului pot fi la fel, aceasta poate face posibilă evaluarea adevărurilor afirmate ale aderenţilor la diferite sisteme de credinţă.

Nimian Smart a analizat o varietate de atitudini faţă de diversitatea religioasă şi ale criteriilor prin care religiile pot fi comparate şi evaluate şi a tras concluzia că în această situaţie, chiar dacă nu există arii neutre de comparaţie, sunt în cele din urmă şapte criterii de evaluare inter-religioasă

---

[1] Acest lucru este susţinut de Michel Foucault în „What is Enlightenment?", în *The Foucault Reader,* ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 32–50. O linie de gândire similară este urmată, cu privire la religii, de Panikkar, în „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", în *Toward a Universal Theology of Religion,* ed. Leonard Swidler, 118–53, şi poate în Dean, „Universal Theology *and* Dialogical Dialogue" (ibid.), unde acesta afirmă că „Teologia, ca întreprindere umană, culturală, istorică, poate fi făcută numai dintr-o perspectivă particulară oarecare, şi orice pretenţie că ar fi capabilă să se dispenseze de o astfel de perspectivă sau să o universalizeze trebuie pur şi simplu respinsă" (173).

valide.[1] William Wainright, care a simpatizat analiza lui Smart, a propus criterii adiţionale.[2]

Adiţional, este posibil ca toate sistemele de credinţă să împartă între ele câteva elemente minime ca număr (experienţe comune, elemente de comunicaţie comune, etc.).

Aceste elemente pe care le împart pot permite o comunicare inter-religioasă[3], mai mult decât atât, cât de bine sunt acceptate aceste elemente comune de fiecare sistem poate fi un criteriu de evaluare.

În această realizare a unei comunicări inter-religioase, sunt totuşi, două întrebări centrale importante care au o inter-relaţie: 1. ce este mai semnificativ, elementele sistemului de credinţe uman care se împart sau diferenţa între sistemele umane de credinţă? şi 2. sunt elementele sistemului uman de credinţe o bază pentru comunicarea inter-religioasă sau diferenţa dintre ele opreşte ca o astfel de comunicare să se realizeze?

Unii au afirmat că cele două forţe opuse (diferenţele şi ceea ce este comun sau comunicarea şi înstrăinarea) pot exista simultan

---

1Ninian Smart, „Truth, Criteria, and Dialogue", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 67–71. Cele şapte criterii pe care le enumeră Smart sunt: 1. Apelul la experienţa religioasă; 2. Apelul la istorie; 3. Apelul la autoritate charismatică; 4. Apelul la roadele etice; 5. Apelul la „modernitate"; apelul la relevanţă psihologică; şi 7. Apelul la proprietăţi estetice.

[2] William Wainright, „Doctrinal Schemes, Metaphysics and Propositional Truth", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 73–86. Criteriile suplimentare ale lui Wainright sunt consistenţa internă, coerenţa, simplitatea, aria de cuprindere, adecvarea explicativă şi utilitatea existenţială sau pragmatică (81).

[3] După cum se argumentează în teoria „pragmaticii universale" a lui Habermas şi de asemenea, potrivit înţelegerii de către Gadamer a hermeneuticii filosofice; vezi Mary Ann Stenger, „Gadamer's Hermeneutics as a Model for Cross-Cultural Understanding and Truth in Religion", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 156–62.

şi deci, această concurenţă între aceste două căi sunt în fapt un factor de dialog.[1] Nu s-a câştigat nici un acord despre posibilitatea unei astfel de soluţii ale acestei dileme: întrebarea privind mărimea şi posibilitatea de a comunica a unui sistem de credinţe continuă să fie discutată de filosofi, studenţi în religie şi de lingvişti.

Contribuţiile lui Blaga

Pare că Blaga este conştient de problema comunicării între diferite sisteme de credinţă. Acest fapt se poate vedea în afirmaţia lui despre efectul factorilor culturali şi subiectivi, care joacă un rol important în determinarea recepţiei sau a rejecţiei sistemelor metafizice. Blaga se adresează afirmând mai direct într-o scurtă discuţie despre „impermeabilitatea culturilor" în *OS*.[2] În lumina afirmaţiilor lui Blaga despre rolul culturii în cunoaştere, despre constructivismul ei şi despre modestia sa epistemologică cu privire la cunoaştere sau despre alte obiecte ale cunoaşterii, nu ar trebui să ne surprindă că vede comunicarea între ideologii ca fiind potenţial problematică.

În acord cu filosofia lui Blaga, motivul probabil al naturii problematice al comunicării între sisteme de credinţă sunt frânele stilistice, care au fost explicate în capitolul 6. Frânele stilistice sunt o metodă folosită de MA în scopul de a-şi prezerva propria sa hegemonie şi prin ea întreaga creaţie umană, ceea ce include şi

[1] Dean discută semnificaţia faptului că religiile sunt simultan deschise la dialog şi opace din perspectiva posibilităţii de a fi înţelese de alte religii în „Universal Theology *and* Dialogical Dialogue", în *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler, 170.

[2] „Impermeabilitatea culturilor", *OS*, 184. În acest context, Blaga îl critică pe Spengler pentru că a susţinut ideea unei astfel de impermeabilităţi, acuzându-l că a transpus metafizica lui Leibniz asupra filosofiei culturii, făcând astfel culturile comparabile cu monadele fără ferestre (*OS*, 184–85).

sistemele de credinţă şi se produce prin influenţele în orientare şi prin modelarea pe care o exercită matricea stilistică.

Religiile şi alte sisteme de ideologii similare implică ambele tipuri de cunoaştere, cea paradisiacă, tipul I şi tipul II, cea lucriferică. Cunoaşterea lucriferică implică construcţii creative care aduc explicaţii teoretice ale condiţiilor pe care le au sistemele particulare. Deoarece toate actele creative sunt influenţate de matricea stilistică, atunci şi cunoaşterea de tip II este şi ea de asemenea influenţată. De aceea, explicaţiile teoretice oferite de orice religie sunt influenţate de cultura acelui popor care a fost folosită în construcţia acelei religii.

Sistemul de credinţe al oricărei religii nu este o construcţie singulară: este un complex de construcţii. Religiile implică un complex de interrelaţii cu un mare număr de elemente care sunt până la urmă, măcar în parte, derivate din aşezările cultural istorice al oamenilor care le-au construit.

Aici devine important să subliniem că matricea stilistică nu influenţează numai producerea de creaţii stilistice, dar şi receptarea lor. Aşa cum am spus mai devreme (capitolul 6), cunoaşterea lucriferică este limitată de ambele, atât de cenzura transcendentă, cât şi de „frânele stilistice", care sunt categoriile abisale ce compun orice matrice stilistică. De aceea, orice cunoaştere lucriferică depinde de cultură.[1]

Categoriile abisale funcţionează atât pozitiv cât şi negativ în cunoaştere, iar aceste două funcţii sunt în relaţie intrinsecă. Ele funcţionează ca un mediu structural pentru cunoaşterea teoretică şi ca o limită a acestei cunoaşteri (ultima este chiar noţiunea „frâne stilistice"). De aceea, aşa cum am stabilit anterior, categoriile abisale au o dublă funcţie, ele ajută creativitatea umană, dar o şi opreşte de la a ajunge la o adecvare absolută.[2] Tot aşa, categoriile abisale ajută cunoaşterea teoretică şi previn ca această cunoaştere să fie pozitiv-adecvată.

---

[1] *ŞC*, 199, 211.
[2] *FI*, 492–94.

Faptul că aceste construcţii teoretice umane sunt atât de *strâns* legate cultural poate explica de ce diferite sisteme de credinţe par uneori atât de opace una faţă de alta. A înţelege un sistem de credinţe sau afirmaţiile aderenţilor săi nu este aşa de simplu şi de cinstit cum apare la prima vedere. A înţelege un sistem de credinţe implică să împarţi cu el sau până la urmă să înţelegi matricea culturală care l-a produs. Aceasta cere să împarţi sau, până la urmă, să înţelegi un întreg complex de elemente culturale şi istorice care pot fi destul de străine persoanei care încearcă să le înţeleagă.

Marea importanţă cu care Blaga plasează factorii culturali în cunoaştere şi în creaţiune fac să vedem că orice comunicare inter-religioasă este sortită eşecului sau în cel mai bun caz unui succes foarte modest. Potrivit lui Blaga, totuşi, aceiaşi factori culturali, care fac o comunicare inter-religioasă să fie problematică, pot să o facă şi posibilă.

Blaga spune că orice fiinţă umană (completă) are o matrice (stilistică) culturală.[1] Această matrice este definită ca o constelaţie de factori care împreună determină stilul unei creaţii produse de o persoană sau de o societate. Ea este suma tuturor categoriilor stilistice, dar şi influenţa ei asupra creativităţii personale. O matrice culturală este compusă din patru factori primari şi de un număr nespecificat de factori secundari (aşa cum a fost explicat în capitolul 6).

Două stiluri creative diferite pot fi separate de puţin, cum ar fi unul din aceşti factori secundari. Teoretic este posibil, deci, ca două sisteme de credinţă să fie cu adevărat de nemăsurat dacă respectivele lor matrici nu împart în comun nici un factor (nici primar nici secundar).

---

[1] Blaga nu pune în mod direct problema statutului acelor oameni care, datorită unei incapacităţi mentale, nu sunt capabili să funcţioneze la nivelul cunoaşterii luciferice. Scrierile sale arată clar că el consideră creativitatea luciferică ca pe o culme a omenescului. S-ar putea considera că din ele reiese că creativitatea luciferică este necesară personalităţii umane depline.

În realitate, totuşi, nu se întâmplă aşa ceva. Categoriile stilistice pot fi formate de mediul în care cineva trăieşte. Ceea ce este comun în mediu poate conduce la asemănări în matricile stilistice. Deoarece toţi oamenii împart ceva comun din mediu, atunci pare că până la urmă, tot vor fi suprapuneri între matricile lor stilistice.

Aşa cum matricile stilistice sunt responsabile (cel puţin în parte) de diferenţele în comunicarea inter-religioasă, tot astfel, prin suprapunerea unor arii ale matricilor, aceasta poate face posibilă o comunicare inter-religioasă.[1] Deoarece toţi oamenii au în final unele arii suprapuse între matricile lor stilistice, există oricând un pas posibil pentru comunicarea inter-religioasă.

Aceste date comune care există între matricile stilistice sunt cele care fac posibilă înţelegerea şi comunicarea între culturi. După Blaga, extinderea unei comensurabilităţi teoretice între suprapunerile matriciale duce la mai mult decât înţelegere şi comunicare: ea este capabilă de o „contaminare" a unei culturi cu alta.[2]

Întrebarea cu care am deschis acest capitol implica existenţa unei prăpastii comunicaţionale între religii şi continuă cu întrebarea când un astfel de abis (dacă există unul) poate dispărea.

În încercarea de a răspunde la această întrebare au

---

[1] Pare posibil ca unele cazuri de dificultate în comunicare să fie provocate de o simplă neînţelegere accidentală. În mod similar, pare posibil ca anumite cazuri de succes în comunicare să fie datorate, pur şi simplu, unui accident fericit.

[2]. Teoria noastră despre , matricea stilistică,, în înţeles de complex inconştient de factori determinanţi discontinui, care pot fi izolaţi, lămureşte modul cum, cu toată specificitatea unei culturi sau a unui stil, e totuşi posibilă şi contaminarea de la cultură la cultură, de la stil la stil" (*OS*,185).

supravieţuit două răspunsuri: 1. Ce este mai semnificativ, elementele împărţite ale sistemului de credinţe umane sau diferenţele între sistemele de credinţă umane? şi 2. Pot aceste elemente ale sistemelor de credinţă umane împărţite să fie o bază pentru comunicarea inter-religioasă? Filosofia lui Blaga oferă o tentativă de răspunsuri la toate aceste întrebări.

După filosofia lui Blaga, diferenţele între sistemele de credinţă sunt semnificative. Acestea sunt expresia semnificativă a culturii şi a creativităţii celor ce sunt creatorii. Aceste diferenţe realizează o prăpastie între sistemele de credinţă. Ele cer o împiedicare a înţelegerii inter-religioase. Totuşi, privind diferenţele şi asemănările dintre religii, Blaga se îndoieşte să spună că nu este posibilă o cunoaştere pozitiv adecvată a religiei.

Cu toate acestea, după analiza lui Blaga diferenţa care separă religiile dă socoteală doar de jumătate de situaţie. Cealaltă jumătate a situaţiei implică ceea ce este comun în analiza matricii abisale care caracterizează religiile ca fiind creaţii umane. Aceste date comune permit oamenilor din diferite religii să înceapă să se înţeleagă unul cu altul şi să comunice.

Astfel, ar putea fi văzut că ambele, atât diferenţele, cât şi cele comune între sistemele de credinţe sunt semnificative. Nimic nu pare mai semnificativ decât altceva în sistemul lui Blaga. Ceea ce este comun este efectiv în a aduce o bază a comunicării inter-religioase, dar nici nu elimină diferenţele dintre sistemele de credinţă, nici nu pot garanta că o comunicare inter-religioasă va fi mai uşor de realizat.

15

PROBLEMA PLURALISMULUI RELIGIOS

Aşa numita "problemă a pluralismului religios" este următoarea: toate afirmaţiile religioase să fie adevărate. Totuşi, doctrinele importante ale celor mai multe religii ale lumii par să fie, în cele din urmă, pe primul loc şi incompatibile una cu alta.

De aceea (acceptând principiul noncontradicţiei şi imposibilitatea de a măsura valoarea religiilor), ori o singură religie este adevărată, ori nici una. Nu pare posibil ca toate religiile lumii să fie adevărate. Aceasta este o problemă din mai multe motive.

Prima, deoarece fiecare religie are argumente în favoarea ei, ceea ce arată că fiecare este adevărată şi ar putea avea nevoie de o situaţie în care multiple teze incompatibile sunt adevărate.

A doua este o problemă deoarece dacă doar o singură religie este adevărată atunci vor fi grele consecinţe pentru aderenţii tuturor celorlate religii.[1]

[1] Norman Solomon se întreabă dacă pluralitatea religioasă este problematică şi arată că 1. Pluralismul religios nu face decât să creeze o problemă atunci când sunt discutate pretenţiile de adevăr ale diferitelor religii; şi că 2. Aspectul soteriologic al problemei apare numai în contexte în care acceptarea unor astfel de pretenţii de adevăr este considerată esenţială pentru mântuire. Solomon argumentează că acest aspect al problemei nu apare în religiile în care nu se consideră că mântuirea este determinată de credinţa adevărată. Totuşi, s-ar putea argumenta că problema apare în orice situaţie în care există diferenţe soteriologice semnificative între religii. De exemplu, soteriologiile

A treia este din cauză că nici o religie nu este adevărată şi atunci toată umanitatea a căzut, într-o mare măsură, într-o greşeală de cunoaştere.

Totuşi, unii şi-au disputat o premisă subliniată a acestei situaţii construite, premisa că religiile lumii sunt, până la urma analizei, incompatibile. Unele interpretări alternative ale situaţiei au fost propuse. Unele dintre aceste interpretări au văzut pluralitatea religioasă ca o complementaritate în diversitate; altele au văzut ca un caz de diversitate ireconciliabilă dar fără contradicţii.

O teorie de succes, ca o adăugare în probarea unei explicaţii a relaţiilor dintre religiile lumii, trebuie să producă o afirmare a diferenţelor şi ale asemănărilor izbitoare dintre religiile lumii.

Filosofia lui Blaga ar putea aduce o contribuţie utilă la această discuţie pe unele nivele. Poate da explicaţii atât pentru asemănări, cât şi pentru diferenţele existente între religiile lumii şi ar putea da şi o explicaţie despre relaţia dintre religiile lumii. În continuare, filosofia lui Blaga ar putea oferi o bază teoretică care ar putea uşura o mai bună înţelegere şi o valorificare mai corectă a datelor, dar şi o structură epistemologică care să poată orienta investigaţia.

Într-o anumită privinţă, gândirea lui Blaga în acest domeniu este asemănătoare cu cea a câtorva filosofi contemporani ai religiei. Altfel, gândirea lui Blaga pare să fie complet originală.

---

noncognitive care se bazează pe o atitudine de încredere în Dumnezeu, pe o viaţă dreaptă sau pe îndeplinirea ritualurilor par, de asemenea, să se excludă reciproc. Acest lucru aduce în discuţie sugestia lui Solomon că aspectul soteriologic al problemei este legat de un tip particular de soteriologie orientată cognitiv şi, poate, de asemenea, sugestia sa că problema pluralismului religios apare numai atunci când sunt discutate pretenţiile de adevăr ale religiilor. Norman Solomon, „Is the Plurality of Faiths Problematic?", în *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, ed. Arvind Sharma (New York: St.Martin's Press, 1993), 189–99.

Patru puncte de vedere contemporane ale pluralismului religios

Probabil că punctul de vedere tradiţional asupra diversităţii religiilor este unul care a fost etichetat drept „exclusivism”.[1] Acesta este ceea ce se vede, deoarece diferenţele dintre religii sunt reale şi importante şi numai una dintre religiile lumii poate fi adevărată. Această perspectivă nu afirmă cu necesitate că toate învăţăturile celorlalte religii sunt false, ci afirmă că teza centrală a lumii religioase este că aceste religii nu pot fi măsurate şi de aceea numai una dintre ele poate fi adevărată.[2]

Aderenţii religiilor lumii văd adesea relaţia între religia lor şi alte religii ale lumii în mod exclusiv. Mulţi sau chiar cei mai mulţi oameni religioşi văd religia lor ca adevărată, cuplând această credinţă cu o intuiţie a nemăsurii, văd din cauza aceasta celelalte religii ca fiind false.

Câteodată sunt situaţii în care aderenţii exclusivişti ai unei religii particulare văd religia lor ca fiind singura care este o religie care asigură o salvare eficientă. Totuşi, acesta nu este întotdeauna cazul, uneori aderenţii exclusivişti ai unei religii particulare văd religia lor ca singura adevărată dar nu pot să înţeleagă legătura dintre veracitate şi soteriologie şi de aceea nu îi pot vedea pe ceilalţi aderenţi ai unor alte religii ca lipsindu-le salvarea.

---

[1] Vezi John Hick, ed., *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin‘s Press, 1985), 28–66; Peterson et al. eds., *Reason and Religious Belief* 221.

[2] Peterson et al., eds., *Reason and Religious Belief*, 222; Calvin E. Shenk, *Who Do You Say That I AM? Christians Encounter Other Religions* (Scottdale, PA: Herald Press, 1997), 98–109.

Un exemplu filosofic de exclusivism religios este Albert Schweitzer în cartea sa *Creştinismul şi religiile lumii.*[1] Schweitzer discută ideile centrale ale religiilor lumii şi le evaluează după originalitatea lor, profunzimea şi impulsul lor etic.[2] De aceea, Schweitzer conclude că marile religii estice sunt profund filosofice şi găseşte creştinismul ca unic şi superior deoarece este firesc şi profund o religie etică.[3]

Există mulţi apărători contemporani al exclusivismului filosofic şi teologic. Argumentul lor este uneori de o natură a priori**,** susţinând adevărul unei religii şi făcând o inferenţă, plecând de aici, al neadevărului celorlalte. Exclusiviştii argumentează deseori într-o modalitate a posteriori, totuşi examinând diferenţele dintre religii, sunt de părere că aceste diferenţe sunt o piedică ca mai multe religii să fie adevărate.

Exclusiviştii iau diferenţele dintre religii foarte serios. Pe de altă parte, unii îi acuză pe exclusivişti că nu iau în consideraţie asemănările dintre religii.[4] Alte obiecţii faţă de exclusivism sunt de asemenea posibile, incluzând obiecţia folosirii unei logici bivalente, obiecţii hermeneutice a posibilităţii obiective de a

---

[1] Albert Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World* (New York: Macmillan, 1950). Există multe alte cazuri contemporane de exclusivism: vezi, de pildă, Earnst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the Historv of Religions* (Richmond, VA: John Knox Press, 1971); S. Mark Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1985); James Borland, „A Theologian Looks at the Gospel and World Religions", *Journal of the Evangelical Theological Society* 33, nr. 1 (martie 1990): 3–11; şi Shenk, *Who Do You Say That I AM?*.

[2] Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World,* 32, 37, 72. Schweitzer dezaprobă în mod expres evaluarea religiilor în funcţie de modul în care pun în practică aceste idealuri (35).

[3] Ibid., 73ff.

[4] Vezi, de exemplu, Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World,* 43, 47ff., 57, unde respinge asemănările între creştinism şi alte religii.

compara religiile şi obiecţii epistemologice a posibilităţii care acordă fiecărei religii posibilitatea de a-şi surprinde obiectul ei.

O alternativă la exclusivism este punctul de vedere care se referă la „inclusivism". Punctul de vedere inclusivist are în vedere că, plecând de la diferenţele dintre marile religii ale lumii, să înţelegem că ele izvorăsc (sau conduc la) din acelaşi izvor.

În acord cu acest punct de vedere, marile religii ale lumii pot fi până la urmă reconciliate sau măcar să recunoască că au în vedere aceeaşi realitate. Cei ce cred exact că această realitate ar putea fi diferită, depinzând de socoteala particulară a inclusivistului implicat. Acest punct de vedere este „inclusiv" depinzând de susţinători, care vor arăta felul în care alte religii ale întregii lumi pot fi incluse în religiile lor.

Unele religii au inclusivismul ca unul din principiile lor centrale. Aceasta include anumite versiuni de Hinduism, Jainism, credinţa Baha, unele versiuni ale mişcării Quaker-rilor şi un Universalism Unitarian. Există, de asemenea, grupuri inclusiviste şi în multe alte mişcări religioase.

În creştinism, inclusivismul are o istorie care datează de pe timpul lui Irineu. Unii teologi timpurii ai creştinismului scriu că şi alte sisteme de credinţe ale altor religii pot conţine unele adevăruri. Originea acestor adevăruri este revelaţia generalizată văzută ca o lucrare a logosului preîncarnat, de unde şi izvorul adevărurilor creştinătăţii care este revelaţia specială, mai ales cea în persoana logosului încarnat în Christos. Această deosebire între o revelaţie generală şi una reîncarnată, care poate fi găsită şi în Biblie, i-a condus pe aceşti gânditori timpurii ai creştinismului să recunoască binele din alte religii, menţinând totuşi o ultimă superioritate creştinismului.[1]

[1] De exemplu, cf. Apostolul Pavel, Romani 1:18–20 şi Efesienis 3:3. Vezi şi John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 2–15. Cobb îi menţionează pe Justin Martirul, Clement din Alexandria, Irineu, Augustin şi Vasile cel Mare ca apărători ai acestui punct de vedere (în măsuri diferite).

Un teolog creştin contemporan care apără această atitudine a inclusivismului este Clark Pinnock.[1] Pinnock aduce argumentul că „mărimea" compasiunii lui Dumnezeu se extinde peste creştini şi peste cei ne-evanghelizaţi, deoarece înţelegerea creştină a termenului „revelaţie" include revelaţia primită de ne-creştini aşa cum o include pe a creştinilor, iar Spiritul lui Dumnezeu este instrumentul ambelor feluri de revelaţie.[2]

Un exmplu de inclusivism religios este capitolul lui Karl Rahner „Creştinism şi religii necreştine".[3] Rahner aduce argumentul că unii membri ai religiilor, alte religii decât cele

[1] Pinnock este un teolog protestant. O poziţie similară dintr-o perspectivă romano-catolică se găseşte în Henri de Lubac, *Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind* (London: Bums & Oats, 1950), 107–25.

[2] Vezi Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 149–80; *The Scripture Principle* (Vancouver, BC: Regent College Publishing, 1984), 3– 20; şi Clark H. Pinnock. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 185–214.

[3] Karl Rahner, „Christianity and the Non-Christian Religions", în *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick şi Brian Hebblethwaite (Glasgow: William Collins Sons & Co., 1980), 52–79. Printre alte exemple de inclusivism găsite în această carte se numără şi: „Vatican II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", 80–86, şi Raimundo Panikkar, „The Unknown Christ of Hinduism", 122–50. Vezi şi Raimundo Panikkar, *A Dwelling Place for Wisdom* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), 148–53; Willard G. Oxtoby, ed., *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith* (New York: Harper and Row, 1976); şi Francis X. Clooney, „Reading the World in Christ: From Comparison to Inclusivism", şi M.M. Thomas, „A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context", în *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), 63–80 şi 49–62.

creştine, sunt salvaţi de păcatul originar prin Christos. El susţine această teză cu următorul raţionament: Biblia pare să ne dea indicaţii că înaintea sosirii lui Christos era posibil să fii salvat fără a avea o cunoaştere specifică a lui Christos.

Înaintea creştinătăţii erau alte religii care aveau o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu şi primeau graţia lui Dumnezeu (mediată de Christos), care se întindea peste toţi cei ce răspundeau la chemarea lui Dumnezeu. Aceasta se întâmplă deoarece „Dumnezeu doreşte salvarea fiecăruia" (probabil o referire la 2 Petru 3:9 în Noul Testament).[1]

Religiile de după naşterea lui Christos sunt în aceeaşi situaţie. Iubirea lui Dumnezeu continuă să se extindă peste toată lumea. Religiile ce nu sunt creştine continuă să posede anumite adevăruri. Oamenii care nu sunt creştini continuă să fie conduşi de Dumnezeu şi să răspundă la această chemare.

Potrivit lui Rahner, dorinţa de salvare a lui Dumnezeu se extinde peste aceşti oameni aşa cum s-a extins la populaţia necreştină înaintea naşterii lui Chistos, salvându-i tot prin Chistos, cu toate că n-au avut cum să-l cunoască pe acesta. De aceea, Rahner propune ca aceşti oameni să fie consideraţi „creştini anonimi".

Inclusivismul este gata să accepte atât asemănările, cât şi diferenţele dintre religii, fără să arate vreo preferinţă între asemănări sau diferenţe. Similarităţile pot fi atribuite elementelor culturale, la fel ca mobilităţii ubicui a lui Dumnezeu. Diferenţele pot fi atribuite şi ele elementelor culturale şi rezistenţei la împărăţia lui Dumnezeu.

Sunt posibile şi alte critici ale exclusivismului. Este clar că inclusivismul privilegiază o religie în dauna altora care pot fi obiectivate la aderenţii altor religii. Dacă o religie are un sistem doctrinal ca fiind o parte a unei alte religii care este contradictorie, sau într-un fel incompatibilă cu prima religie,

[1] Rahner, „Christianity and the Non-Christian Religions", 63.

atunci nu ar fi posibil ca o religie sau o doctrină inclusivistă să-şi poată adăuga această religie. Acest fapt ar duce, cel puţin parţial, la un faliment al inclusivismului. Aşa ceva se poate întâmpla, în fapt, cu multe religii: cele mai multe (probabil majoritatea) includ o doctrină despre unicitatea şi superioritatea lor.

Pentru ca o astfel de religie să accepte o poziţie de subordonare faţă de altă religie, după o schemă inclusivistă, ar însemna un abandon sau o alterare drastică a aspectului ei, a felului cum este percepută. Acest lucru ar duce la o revizuire radicală a unei religii, ceea ce ar însemna că realmente nu mai este aceeaşi .

O altă alternativă pentru exclusivism este punctul de vedere care ar putea fi descris ca un „pluralism moale".

Pluralismul moale este acel punct de vedere care consideră că deşi diferenţele dintre religiile lumii sunt semnificative, totuşi aceste religii ale lumii ar putea să fie împăcate sau aduse spre aceeaşi ultimă realitate. Acest pluralism este cel ce recunoaşte realitatea diversităţii şi nu are în vedere să privilegieze o anumită religie în faţa alteia.

Ea este „moale" deoarece nu vede relaţia dintre religii ca una de necorectat: religiile sunt diferite dar toate dau relaţii despre aceeaşi ultimă realitate.

Un exemplu de pluralism religios moale este articolul lui John Hick, „oricare drum îl alege omul este al meu".[1]

---

[1] John Hick, „Whatever Path Men Choose is Mine", în Hick şi Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions*, 171–90. Hick a publicat patru cărţi care se ocupă în mod special cu această chestiune: *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (London: Macmillan Press, 1973), *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan Press, 1985) şi *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan Press, 1989). Până şi titlurile par să sugereze abordarea pluralistă moderată a diversităţii religioase la Hick. Vezi şi Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1984); şi Paul F.Knitter, *No Other Name?* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 1–20.

Hick aduce argumentul că toate marile religii ale lumii (se legitimează) răspund la ultima realitate. În acelaşi timp, el arată clar că versiunea sa despre pluralism pune în valoare şi caută să prezerve diversitatea religioasă.

Soluţia lui Hick asupra diversităţii religioase are legătură cu epistemologia kantiană.[1] După Kant, subiectul cunoscător nu are acces direct la cunoaşterea lucrului în sine, ceea ce se numeşte „numenul". Subiectul experimentează „fenomenul". Fenomenul este experienţa produsă de numen în persoana care-l experimentează. Experienţa personală este subiectivă, fiind o construcţie compusă din date empirice prin facultatea de înţelegere a omului.

Felul în care un subiect poate cunoaşte un obiect particular depinde de categoriile înţelegerii şi de circumstanţele în care se află subiectul şi experienţa. Categoriile înţelegerii, după Kant, sunt universale: ele sunt aceleaşi la toţi oamenii. Pe de altă parte, circumstanţele în care subiectul are experienţa obiectului de cunoscut poate varia în mod considerabil. Aceasta este şi cauza pentru care există o mare diversitate a experienţei în care obiectul poate apărea subiectului sau aceluiaşi subiect în diferite momente.

Kant nu a aplicat acest aspect al epistemologiei sale la religie deoarece era convins de faptul că Dumnezeu nu este un obiect al experienţei. Totuşi, Hick observă că foarte mulţi oameni afirmă că au experienţa lui Dumnezeu. El afirmă că această stare a unei evidenţe nu poate fi atât de simplu ignorată. De aceea, Hick consideră că este justificată aplicarea pe care el o face, a epistemologie kantiene la experienţele afirmate de cunoaştere a lui Dumnezeu.

Totuşi, Kant nu poate, în acord cu propria sa teorie, să aducă o dovadă empirică că obiectele numenale există, deoarece

[1] Aceasta se vede cel mai bine în Hick, *An Interpretation of Religion*, capitolul 14, „The Pluralistic Hypothesis", 233—51.

nu poate avea un acces direct la lucrul în sine, el afirmă că este o justificare prin punerea existenţei noumenale în scopul de a explica existenţa celei fenomenale. Hick foloseşte în filosofia sa a religiei o strategie foarte similară. El afirmă existenţa unei realităţi transcendente, Dumnezeu. Acesta nu poate fi experimentat în mod direct pentru că este transcendent, dar poate fi experimentat ca fenomen.

Această experienţă fenomenală a transcendentului este în mod comun numită „experienţă religioasă". Sunt experienţele produse în subiect de obiectul numenal, experienţă care este o construcţie compusă din date care sunt oferite de înţelegerea umană, care se acordă cu categoriile şi cu circumstanţele în care experienţa are loc.

Această structură epistemologică îi oferă lui Hick un înţeles cu care poate răspunde la variate întrebări legate de diversitatea religioasă aşa cum sunt cele ce au fost menţionate mai sus.

Dacă există o fiinţă transcendentă şi dacă această fiinţă poate fi experimentată de om, atunci ar trebui să ne aşteptăm să vedem multe astfel de experienţe care se petrec în lume. Mai mult, dacă aceste experienţe există în lume, atunci ele trebuie să se producă cu necesitate într-o varietate de contexte diferite. Dacă cunoaşterea noastră asupra acestei fiinţe este construită de aceste experienţe împreună cu categoriile înţelegerii, la care se pot adăuga şi alţi factori circumstanţiali, aşa cum se petrece în epistemologia lui Kant, atunci ar trebui să ne aşteptăm de a vedea credinţa despre transcendent, ceea ce este reflectat de multe puncte de vedere.

Aceste puncte de vedere sau „interpretări ale transcendentului", ca să folosim frazele lui Hick, ar trebui să conţină atât similarităţi cât şi diferenţe ca un rezultat al asemănărilor şi al diferenţelor pe care le are contextul în care experienţa are loc. Toate aceste interpretări ale transcendentului sunt legitime în ciuda oricăror diferenţe.

Prin această adaptare strategică a epistemologiei lui Kant, Hick speră că atât unitatea cât şi diversitatea religiilor sunt explicate şi păstrate.

Avantajele soluţiei lui Hick sunt numeroase: ele îţi permit să ţii socoteală de relaţia dintre religiile lumii explicând astfel atât asemănările cât şi diferenţele fără a privilegia vreo religie faţă de alta şi probabil fără a oferi o apropiere faţă de vreuna. Mai mult, ea împlineşte în acest scop şi în acest gând aplicarea unei epistemologii larg respectată (de asemenea şi larg criticată). Totuşi, propunerea lui Hick poate fi vulnerabilă în câteva puncte.

Prima este adoptarea controversată a lui Kant. Este corect să spunem că propunerea lui Hick are suişuri şi coborâşuri legate de succesul epistemologiei lui Kant. A doua este aplicarea epistemologiei lui Kant la Dumnezeu, un obiect la care ea nu se poate aplica. Dacă această aplicaţie are sau nu un rost rămâne un subiect în dezbatere. În final, se poate obiecta că diferenţele între religiile lumii sunt mult mai radicale decât vrea să ne lase să credem conform teoriei lui Hick.

Această obiecţie finală la propunerile lui Hick vine de la cei care apără ceea ce, într-un anumit fel, este alternativa polară la exclusivism: un pluralism tare. Pluralismul puternic este punctul de vedere care spune că diferenţele dintre religiile lumii sunt importante şi se justifică deoarece religiile lumii sunt incomparabile. Aceasta duce la sublinierea unui aspect al acestei poziţii: că sunt justificate mai multe credinţe care sunt incompatibile.

Unul dintre filosofii contemporani care susţin un pluralism tare este William P. Alston. În articolul său „Experienţa religioasă şi credinţa religioasă", Alston discută rolul experienţei religioase în justificarea unor religii particulare.[1]

[1] William P. Alston, „Religious Experience and Religious Belief", *Nous* 16, nr. 1 (Spring 1982): 3–12. Printre alţi apărători ai pluralismului tare se numără şi William James, care susţine că orice religie care îndeplineşte un scop este

Prin compararea justificarii, produsă de experienţa religioasă faţă de experienţa nereligioasă, el ne oferă o analiză care ne dă posibilitatea să urmărim dacă experienţele directe religioase, care se realizează într-o varietate de tradiţii, sunt apte să justifice acele tradiţii.

Conform lui Alston, fiecare din marile religii ale lumii includ date ale unor experienţe religioase directe. Aceste experienţe se admite că sunt tradiţional - legate. De aceea, avem o varietate de raţiuni ca să putem considera că ele sunt adevărate, atunci când le comparăm cu experienţe nereligioase. Cu toate acestea şi în cele din urmă, unele dintre aceste experienţe tradiţional - legate se dovedesc ca fiind incompatibile cu realitatea. De aceea, ele nu pot fi toate adevărate. Fiecare dintre ele sunt puse în faţa unor alternative nelimitate, nici una nu se justifică dacă este agăţată de una din aceste alternative şi nu au raţiuni independente pentru a fi preferate, una în locul altora.

Nevoile unei tradiţii care vrea să fie validată de una dintre aceste experienţe, are o raţiune independentă, care oferă unei experienţe posibilitatea de a fi preferată de o tradiţie în locul altor experienţe.

Alston găseşte două posibile raţiuni pentru motivul pentru care se preferă o experienţa religioasă directă, incluzând tradiţiile religioase în locul altora: 1. O tradiţie poate fi preferată faţă de celelalte tradiţii, care sunt la fel de valide, dacă îndeplinesc, în viaţa celor care o practică, promisiunea acestei tradiţii care ni-l reprezintă pe Dumnezeu în acţiune (creşte în sfinţenie, în iubire,

---

justificată pragmatic; vezi William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 297; Conrad Hyers, „Rethinking the Doctrine of Double-Truth: Ambiguity, Relativity and Universality", în *Religious Pluralism and Truth*, ed. Thomas Dean, 171–88; şi poate Raimundo Panikkar în articolul său „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", în *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 118–53.

în bucurie, etc.); şi 2. În analogie cu diverse alte căi de a construi o experienţă senzorială (aristotelică, cartesiană, whitehediană), Alston aduce argumentul că este mai practic să stai într-o anumită tradiţie decât să încerci să schimbi tradiţia, făcând astfel ca în mod practic să aibă un rost, pentru ca unii aderenţi ai unei tradiţii s-o prefere în locul altor tradiţii. Alston admite imediat că ambele, aplicate tuturor tradiţiilor religioase, au încorporat o experienţă religioasă directă. De aceea, concluzionează el, toate aceste tradiţii sunt justificate pentru cei ce trăiesc în ele.

Probabil de aceea pluralismul tare, ca şi exclusivismul, are dificultăţi în înţelegerea asemănărilor între religiile lumii (pe când inclusivismul şi pluralismul moale pot fi acuzate că exagerează asemănările). Se poate, de asemenea, obiecta că ambele, atât pluralismul moale cât şi pluralismul tare, sunt versiuni ale inclusivismului, versiuni în care filosofia religiei este religia arhaică care înglobează toate celelalte religii.

Exclusivismul vede diferenţele dintre religii ca fiind importante, lumea religiilor ca incomensurabilă şi numai una dintre ele (cel mult) ca justificată. În mod similar, chiar dacă puţin diferit, pluralismul tare vede diferenţele dintre religii ca fiind importante, lumea religiilor ca incompatibilă şi conclude că toate religiile lumii sunt justificate. Inclusivismul şi pluralismul moale văd, şi ele, diferenţele dintre religii ca fiind importante şi justifică, dar neagă imcompatibilitatea. Prima vede compatibilitatea religiilor lumii într-o singură religie actuală; cea din urmă nu o găseşte în nici o religie particulară doar poate în unele izvoare sau scopuri.

Punctul de vedere blagian privind pluralismul religios

Blaga nu a discutat problema pluralismului religios aşa cum apare în filosofia anglo-americană. În schimb, a discutat o largă varietate de religii şi de fenomene religioase. În variate momente a emis judecăţi ale unor pretenţii bazate pe consistenţa lor internă sau pe criterii empirice, estetice şi pragmatice. Nu a ezitat să refuze puncte de vedere pe care nu le-a găsit bine apărate. Pe de altă parte, el nu a refuzat, în mod sincer, nici o religie particulară.

Atitudinea sa este una de deschidere critică spre toate religiile. Se pare că dacă Blaga ar fi fost preocupat în dezbaterile privind pluralismul religios, nu ar fi apărat poziţia exclusivismului. Aceasta este în armonie cu epistemologia şi cu metafizica sa, conform căreia orice sistem de credinţe al omului are limite şi sunt construcţii culturale, fiecare având propria sa particularitate de forţe şi de slăbiciuni. Acest lucru nu exclude posibilitatea ca o religie să aibă mai multă forţă şi mai puţine slăbiciuni şi de aceea să fie preferată alteia.

Un astfel de punct de vedere ar putea fi compatibil cu unele forme de inclusivism, ar putea fi alăturat unui „inclusivism moale" sau ar putea fi compatibil şi cu un pluralism moale sau cu unul puternic.

După epistemologia lui Blaga, nici o cunoaştere nu reuşeşte să surprindă perfect un obiect. Asta înseamnă că nici o cunoaştere religioasă nu poate surprinde în perfecţiunea lui un obiect. O modestie epistemologică este cerută în toate credinţele religioase (vezi capitolul 10). Dar la acest lucru se poate adăuga faptul, că se poate spune, conform epistemologiei lui Blaga, că orice cunoaştere umană, chiar dacă este incompletă, este totuşi o cunoaştere.

În aceste condiţii cunoaşterea religioasă, în acord cu înţelegerea lui Blaga, pare să evite stricteţea logicii bivalente.

Acest lucru face să fim de părere că punctul de vedere a lui Blaga asupra pluralismului religios pare mai mult favorabil inclusivismului sau pluralismului, decât exclusivismului care este de părere că numai o religie aste adevărată, iar celelalte sunt false.

Aşa cum am menţionat mai devreme, Blaga menţionează polivalenţa experienţei într-una din scrierile sale de tinereţe.[1] Dacă Blaga vede experienţa religioasă ca putând avea multiple interpretări ce se pot justifica, aceasta ar arăta că vede religiile ca juste, chiar dacă aceste credinţe pot fi diferite de la una la alta. Aceasta este situaţia, chiar dacă aceste credinţe sunt mutual incompatibile. Acest aspect al filosofiei lui Blaga pare să semene cu pluralismul tare a lui Alston, chiar dacă este compatibil şi cu un pluralism moale.

De asemenea, pare clar că în sistemul filosofic a lui Blaga religiile nu sunt incompatibile. Acest lucru poate fi văzut dintr-un anumit punct de vedere precum sistemul său. În primul rând şi mai înainte de toate, se poate spune că toate religiile sunt un răspuns la misterul existent. Toate religiile, în accepţiunea lui Blaga, sunt încercări de surprindere ale misterelor existenţei.

Aceste încercări sunt atât instigate şi pornite, cât şi contracarate de către MA, iar toate acestea îşi au izvorul tot în MA. În al doilea rând, toate religiile sunt creaţii umane culturale. Din această cauza, toate religiile împart anumite trăsături caracteristice comune structurale şi ontologice. Toate sunt formate din categoriile abisale (vezi capitolul 6) şi toate sunt, în cele din urmă parţial, un produs al istoriei creatorilor ei. Această negare a incompatibilităţii lor face necesară afirmarea că pluralismul tare nu ar fi fost poziţia pe care s-o apere Blaga chiar dacă este implicat în afirmarea pluralismului religios.

Având în vedere faptul că exclusivismul şi pluralismul tare au fost excluse ca posibil acceptate de Blaga ca fiind forme de

[1] *FC*, 360.

pluralism religios, opţiunile care rămân sunt inclusivismul, pluralismul moale, sau unele forme încă neluate în socoteală. Atâta timp cât Blaga nu susţine că o religie este preferabilă, pare probabil că nu ar putea fi un inclusivist.

Sunt destule motive foarte bune de a gândi că Blaga ar fi putut fi un pluralist moale. Aşa cum se întâmplă în pluralismul moale, Blaga vedea toate religiile ca pe o interpretare sau ca un răspuns la ultima realitate – MA. Ca pluralismul uşor, Blaga arăta un mare respect tuturor religiilor, fără a oferi vreun privilegiu uneia faţă de alta. Precum pluralismul moale, Blaga arăta un mare respect atât diferenţelor, cât şi asemănărilor dintre religii. În filosofia lui Blaga asemănările şi diferenţele în construcţiile religioase sunt de aşteptat.

De fapt, teoria unui pluralism religios, pe care cineva ar dori să o construiască în contextul filosofiei lui Blaga, este remarcabil similară cu teoria propusă de John Hick, aşa cum am descris-o mai sus. Precum Hick, Blaga lucrează cu o structură neo-kantiană, propunând modificări ale epistemologiei lui Kant, dar şi o construcţie metafizică care nu mai seamănă cu nimic din ceea ce putem găsi la Kant.[1] Blaga îmbrăţişează aspectele cheie ale epistemologiei lui Kant, care-l conduc pe Hick la reconcilierea diversităţii religioase, dar şi a aspectelor comune. Precum Hick, Blaga nu se ruşinează să aplice această epistemologie Transcendentului (vezi capitolul 7).

Totuşi, pluralismul moale pe care putem să-l detectăm la Blaga, nu este acelaşi ca a lui Hick. De fapt, explicaţia lui Blaga

[1] În multe pasaje, Blaga îl critică pe Kant în mod deschis. Cu toate acestea, influenţa kantiană este de netăgăduit (vezi, de exemplu, descrierea distincţiei dintre *cunoaşterea luciferică* şi *cunoaşterea paradisiacă* de la pagina 320 din *CL*). De asemenea, Blaga îl aprobă pe Kant atunci când i se pare potrivit. Blaga discută câteva diferenţe şi puncte comune între filosofia sa şi cea a lui Kant în capitolul „Eficienţe" din *DCF*.

depăşeşte ceea ce propune Hick. Aşa cum vom vedea acum, modificările pe care Blaga le face epistemologiei lui Kant pot fi folosite pentru a spori interpretarea acestei situaţii pe care o face Hick, conducând la o mai mare pătrundere privind pluralismul religios.

Blaga şi Hick

Hick a scris în extensie, apărând ceea ce a fost numită „ipoteza pluralistă", versiunea sa asupra pluralismului moale.[1] Multe din cele scrise sunt argumente pentru punctul său de vedere, pentru beneficiul şi pentru aplicaţiile lui. Totuşi, în afara adaptării iniţiale a epistemologiei neo-kantiene, Hick a făcut puţin pentru a extinde teoria cunoaşterii, care susţinea punctul său de vedere, pentru a explica detaliile epistemologiei kantiene. Ceea ce este o deficienţă de notat în propunerea lui Hick, este tocmai această semnificativă lipsă de detalii privind chiar acest aspect al teoriei lui: epistemologia. Apoi, epistemologia este piatra de încercare a teoriei.

Aşa cum apare în scrierile lui Hick, teoria cunoaşterii lui Kant este cam puţină. Blaga, pe de altă parte, a propus o dezvoltare ulterioară semnificativă a teoriei cunoaşterii la Kant. Unele afirmaţii ale lui Blaga sunt aplicabile în apariţia diversităţii religioase, dar şi în unele aspecte compatibile cu ipoteza pluralismului lui Hick. Aplicând epistemologia lui Blaga la ipoteza pluralistă a lui Hick, putem ajunge la o ipoteză pluralistă şifilosofic mai puternică.

Este clar că Blaga, precum Hick, este, el însuşi, în multe privinţe un neo-kantian. Distincţia dntre obiectele aşa cum sunt

[1] „Ipoteza pluralistă" este un nume pe care Hick îl dă uneori punctului său de vedere; vezi *An Interpretation of Religion*, 233.

ele în sine, şi obiectele aşa cum sunt cunoscute, este de reţinut în filosofia lui Blaga, ele fiind construite, încât elementele empirice ale datelor empirice să poată fi cunoscute prin medierea categoriilor înţelegerii. La fel ca la Kant, obiectele nu pot fi cunoscute în mod direct, dar ele pot fi cunoscute mai degrabă prin această mediere a experienţei, dar şi a ideilor care se supraimpun acestei experienţe. Toate aceste elemente kantiene sunt importante pentru teoria lui Hick.

Distincţia între obiectele religioase şi înţelegerea pe care omul o are asupra acestui obiect, dar şi punctul de vedere privind cunoaşterea religioasă, care are şi ea o cunoaştere empirică, implică o construcţie şi anumite categorii ale înţelegerii, ele fiind elementele primare care i-au permis lui Hick să realizeze o reconciliere între diferenţele dintre religii ca fiind o interpretare a aceleiaşi realităţi. Aceste asemănări între epistemologia lui Blaga şi ipoteza pluralistă a lui Hick ne permit aplicarea epistemologie lărgite a lui Blaga la teoria lui Hick.

În cartea sa, *Cunoaşterea luciferică,* Blaga redă detalii ale metodei de a rezolva problema care este, ea însăşi, numită „cunoaştere luciferică". Aceasta este o metodă de a adânci înţelegerea problemelor paradoxale ale cercetării, mai degrabă decât o metodă de a acumula fapte.[1] Problema pluralismului religios, aşa cum o găsim în opera lui Hick, este mai mult o problemă potrivită pentru tipul cerut de metoda luciferică. Se potriveşte acestei metode, deoarece problema pluralismului religios implică o încercare de a reconcilia, până la urmă, doi factori paradoxali: larga răspândire a existenţei unei presupuse fiinţe transcendente şi mulţimea diversă de forme sau de interpretări ale acestor experienţe.

[1] *CL*, 316–18, 349.

Aşa cum am explicat în capitolul 5, cunoaşterea luciferică procedează în acord cu următorii paşi: începe cu date empirice (numite „material fanic"), care pot fi senzoriale, conceptuale sau imaginare.[1] Apoi, problema de rezolvat este „pusă" (sau „misterul este deschis"), cu care ocazie se face o încercare de a aprofunda materialul fanic şi se descoperă că problema are de asemenea un aspect „criptic", un aspect ascuns investigaţiei.[2]

Încercarea de a înţelege cripticul este condusă de „ideea teorică", un principiu bine stabilit care ghidează cercetătorul în interpretarea sa asupra cripticului şi susţine şi concluziile în favoarea acestei interpretări.[3] Cu ajutorul acestei idei teorice, cercetătorul propune o „construcţie teoretică", care poate explica relaţia dintre materialul fanic şi ideea teorică, astfel soluţionând problema (sau „revelând misterul").[4]

Construcţia teoretică este un postulat care elimină sau micşorează tensiunea internă dintre materialul fanic şi ideea teorică,[5] producând o mai profundă înţelegere a problemei şi a relaţiei dintre materialul fanic şi ideea teorică. Această tensiune internă este un sentiment de dezacord între fanic şi ideea teorică. Ea se ridică, atunci când poate exista o explicaţie dată, cu ajutorul construcţiei teoretice la care se adaugă „accesoriile teoretice".[6]

Elaborarea acestei construcţii epistemologice poate fi folosită pentru a câştiga o viitoare înţelegere a soluţiei lui Hick la problema pluralismului religios. Materialul fanic al acestei probleme este un vast domeniu al experienţelor religioase.

Problema pusă sau misterul deschis ar putea fi următorul lucru pe care să îl menţionăm; care este relaţia între religiile lumii? Ideea teorică care ghidează către o soluţie, ar putea fi această situaţie a cenzurii transcendente.

---

[1] Ibid., 320, 332.

[2] Ibid. Vezi paginile 320–21, 327, 332, 363. Blaga afirmă că distincţia dintre fanic şi criptic nu este totuna cu distincţia lui Kant dintre fenomene şi numene (387).

[3] *CL*, 334, 369, 378.

[4] Ibid., 339, 366.

[5] Numită „tensiunea interioară"; *CL*, 337.

[6] *CL*, 342.

Ghidată de această idee ar putea fi teoria neo-kantiană a lui Hick, care spune că această cunoaştere a transcendentului (în termenii lui Blaga, MA) este întotdeauna necesar să fie o încercare creativă, care ne va arăta că nu este posibil să-l cunoaştem în propria sa esenţă. Această teorie are o tensiune internă între materialul fanic (bogăţia experienţelor religioase) şi ideea teorică (cenzura transcendentă), cu alte cuvinte cum poate avea loc o cunoaştere religioasă, dacă avem o cunoaştere cenzurată a transcendentului?

Filosofia lui Blaga se foloseşte de unele accesorii teoretice care servesc în atenuarea aceastei tensiuni. Una dintre ele este ideea destinului umanităţii, ca fiind creatori urmând creativitatea MA. Potrivit lui Blaga, MA a creat umanitatea cu o conduită interioară de a releva misterele în mod creativ. Mai mult, prin cenzura transcendentă, MA a limitat posibilitatea de cunoaştere umană a transcendentului. Acest lucru s-a produs în scopul de a permite planului MA să continue creativitatea.

Creativitatea umană, împreună cu cenzura transcendentă, joacă un rol important în acest destin, dar şi în cauzele care împing umanitatea să dezvăluie misterele existenţei.

Aşa cum prezice epistemologia lui Blaga, soluţia unei probleme prin cunoaşterea luciferică nu conduce la eliminarea misterului. În acest caz, misterul a fost atenuat: un aspect al unei probleme imediate a fost expediat, dar soluţia oferită ridică noi probleme care, în schimb, se adresează iar cunoaşterii luciferice pentru o nouă încercare.

Două dintre aceste probleme sunt întrebări legate de explicarea asemănărilor şi diferenţelor dintre religiile lumii, dar şi întrebarea dacă nu cumva diversitatea religioasă este ceva ce ar trebui apreciat sau este o problemă ce ar trebui depăşită.[1]

[1] Without going into a detailed explanation of the process of luciferic cognition used to answer these questions, it can be briefly stated that the Blaganian answer to the second is: sometimes the former and sometimes also the latter.

Prin folosirea metodei lui Blaga se pare că experienţele religioase sunt răspunsuri pentru o singură realitate tanscendentă, exact ca în soluţia sugerată de Hick.

Răspunsul la întrebarea „care este relaţia dintre religiile lumii", este că toţi oamenii răspund la aceeaşi realitate transcendentă, iar răspunsul lor la această realitate o reflectă toţi prin destinul umanităţii, care este un efort continuu de a înţelege misterul existenţei.

Filosofia, metafizica, epistemologia şi filosofia culturii lui Blaga pot oferi oricum răspunsuri la următoarele probleme. Răspunsul la întrebarea „care este explicaţia asemănărilor şi diferenţelor", fără a intra în toate detaliile procesului cunoaşterii luciferice, este, fiind conduşi la această concluzie, această diversitate care poate fi un rezultat al efortului omenesc de a revela transcendentul, folosind diferite contexte istorice şi culturale, dar şi prin folosirea diferitelor categorii abisale.

Astfel, un răspuns scurt la întrebarea dacă diversitatea religioasă este ceva ce ar trebui apreciat sau o problemă care ar trebui depăşită ar putea fi: diversitatea religioasă ar fi bine să fie apreciată ca o demonstaţie a geniului creativ al umanităţii.

Totuşi, nu trebuie văzută ca un succes şi ca un stadiu final al unei revelări a misterului, ci mai degrabă ar trebui văzută că fiind subiectul unei următoare şi continui analize şi dezvoltări creative, în scopul de a purifica şi de a ameliora credinţele şi practicile religioase.

16

CONCLUZII

Teza acestei cărţi, aşa cum am spus în introducere, este faptul că filosofia, scrisă nu demult, a filosofului român Lucian Blaga are o relevanţă asupra filosofiei contemporan anglo-americane. În alte cuvinte, filosofia lui Lucian Blaga conţine un discernământ care ar putea să ne ajute în înţelegerea sau chiar în rezolvarea unor probleme, cu care se luptă curent filosofia anglo-americană.

În scopul de a susţine această teză, a fost necesară facerea unei introduceri şi explicarea filosofiei lui Blaga, dar şi încercarea aplicării acestei filosofii la problemele discutate în filosofia contemporană anglo-americană.

Filosofia lui Blaga a fost prezentată în primele capitole ale cărţii. Primul dintre acestea, capitolul 2, redă informaţii sumare despre formaţia intelectuală a lui Blaga, ca fiind un material bibliografic relevant la studiul filosofiei sale. Următoarele cinci capitole au fost oferite unei exegeze ale acelor aspecte ale filosofiei sale, cele mai relevante în alegerea aplicaţiilor filosofice specializate. Capitolul 3 explică filosofia lui Blaga, arătând relaţia dintre înţelegerea rosturior filosofice ale unei metodologii filosofice şi o justificare filosofică, astfel discutându-se punctul de vedere a lui Blaga asupra relaţiei filosofiei cu simţul comun cu ştiinţa, iar capitolul. 4 introduce metafizica lui Blaga, care este o încercare largă şi creativă care vrea să dea socoteală de existenţă şi de anomaliile ei.

Capitolul 5 marchează epistemologia lui Blaga, introducând posibilele forme teoretice ale cunoaşterii şi astfel, oprindu-se la acele forme care sunt posibile oamenilor.

O atenţie specială a fost dată la ceea ce Blaga numeşte „cunoaştere luciferică” şi la cele trei varietăţi ale acestei cunoaşteri: plus-cunoaşterea, zero-cunoaşteea şi minus-cunoaşterea. Capitolul 6 explică filosofia culturii propuse de Blaga, unde expune rolul culturii în cunoaştere şi a producţiei creative, arătând relaţia culturii cu metafizica lui Blaga. Capitolul 7 discută filosofia religiei lui Blaga, dând astfel o definiţie a religiei şi explorând implicaţiile înainte mergătoare a metafizicii, a epistemologiei şi a filosofiei culturii pentru religie şi pentru filosofia religiei.

În scopul de arăta relevanţa contemporană a filosofiei lui Blaga, a fost necesar ca discernământul său să fie aplicat cu succes la problemele filosofice contemporane. Nu este posibilă aplicarea filosofiei lui Blaga la fiecare aspect al filosofiei contemporane anglo-americane în limitele unei singure cărţi. De aceea, a fost necesar să aleg o singură arie a filosofiei contemporane anglo-americane pentru această încercare. Aria aleasă a fost filosofia religiei. Această arie este scena unei considerabile activităţi contemporane.

Au fost discutate opt teme specifice ale filosofiei religiei.

Capitolul 8 discută natura filosofiei religiei, investigând ce îşi propune, metoda sa şi scopurile sale. Propunerea lui Blaga, care spune că cel mai important scop al filosofiei religiei este contribuţia sa la o interpretare holistică a existenţei umane şi înscrierea ei într-o filosofie sistematică, a fost văzută combinând stringenţele altor propuneri şi de a merge peste ele integrând filosofia religiei într-o filosofie sistematică comprehensivă.

Metodologia empirică şi pragmatică a lui Blaga în filosofia religiei, bazată pe pătrunzătoarea sa epistemologie a fost considerată ca producând o metodologie cu bază empirică, care este aptă de a transcende limitele empiricismului.

A fost, de asemenea, văzută ca producătoare a justificării credinţelor religioase fără să pretindă cerinţe dogmatice ale unei certitudini apodictice.

Înţelegerea lui Blaga privind scopul filosofiei religiei este destul de largă, încât să includă toate fenomenele religoase, fără a fi peste măsură de largă ca să incorporeze şi fenomenele nereligioase.

Capitolul 8 discută problema limbajului religios. După ce am discutat despre o varietate de variante contemporane ale acestei probleme, au fost izolate două întrebări principale:1. Poate, şi când poate, limbajul obişnuit să se refere cu succes la transcendent? şi 2. Putem verifica/falsifica limbajul religios, şi dacă nu, cum poate fi el plin de înţeles? Punctul de vedere al lui Blaga este că orice limbaj, inclusiv limbajul religios, este metaforic şi ar putea da un răspuns la aceste întrebări.

Semnificativ pentru acest răspuns este faptul că el identifică două feluri de metafore, cele „plastice" şi cele „revelatorii". Precum în limbajul ştiinţelor teoretice, limbajul religios metaforic este văzut ca semnificativ, chiar şi atunci când nu-şi descrie referentul. Deci, precum în ştiinţele teoretice, un astfel de limbaj se justifică pragmatic, estetic şi prin coerenţa sa internă.

Capitolul 10 discută întrebarea cunoaşterii religioase. După ce am discutat contribuţiile filosofilor clasici şi contemporani, am introdus contribuţia lui Blaga la cunoaşterea naturii, a posibilităţilor şi a limitelor cunoaşterii religioase.

Analiza lui Blaga ne arată că o cunoaştere religioasă este posibilă, doar că este nevoie să-i definim nişte limite. Consistent cu orientarea faţă de modestia epistemologică în filosofia contemporană a religiei, analiza lui Blaga asupra cunoaşterii religioase lasă deoparte posibilitatea certitudinii apodictice pentru a nu lăsa în afară posibilitatea cunoaşterii. Discuţiile sale privind metodele cunoaşterii religioase se văd armonizând metodologia teologică cu epistemologia comprehensivă.

În capitolul 11 discutăm problema justificării credinţelor religioase şi însăşi a credinţei religioase. Printr-o privire generală asupra propunerilor contemporane pentru justificarea credinţelor, trecând prin fundaţionalism până la fideism, concluzia la care s-a ajuns a fost că cea mai promiţătoare interpretare ar trebui să combine puterea unor propuneri într-un sistem care să fie destul de flexibil, încât să poată fi luat în consideraţie în variate contexte. Astfel, s-a putut vedea felul în care epistemologia lui Blaga oferă chiar un astfel de sistem, încorporând elemente de empiricism, coeretism, pragmatism şi estetism care sunt apropiate unor contexte particulare a cunoaşterii paradisiace sau luciferice. Se poate vedea că metafizica lui Blaga oferă o justificare filosofică a credinţei religioase ca un aspect al destinului uman de a năzui spre relevarea misterului.

Capitolul 12 se lansează în problema spinoasă a existenţei şi a naturii lui Dumnezeu. Trei teme centrale au ieşit la suprafaţă în legătură cu existenţa lui Dumnezeu: întrebarea legată de apropierea dovezii apologetice, întrebarea legată de succesul unei astfel de dovezi şi problema existenţei lui Dumnezeu. S-a văzut că filosofia lui Blaga aduce lumină în toate aceste trei teme. Concluzia pe care am tras-o a fost că dacă apropierea apologetică este probabilă, totuşi nu este posibil să reuşeşti într-un asemenea grad în care cei ce o propun ar dori-o. Bineînţeles, filosofia lui Blaga a fost interpretată astfel, încât să poată oferi o metodologie epistemologică care ne poate conduce la concluzia justificată că Dumnezeu există.

În mod adiţional, teodiceea inerentă metafizicii lui Blaga a fost discutată ca o replică la argumentul care conduce împotiva credinţei existenţei lui Dumnezeu. Filosofia lui Blaga a fost de asemenea interpretată ca oferind o metodologie (limitată) pentru postulatul despre natura lui Dumnezeu.

Capitolul 13 a discutat despre relaţia religiei cu ştiinţa.

Religia şi ştiinţa sunt uneori văzute ca fiind discipline complementare, dar uneori ele sunt competitive şi izolate una de alta (compartimentate). Analiza lui Blaga ne arată că ia în consideraţie ambele, atât importantele asemănări, cât şi importantele deosebiri între religie şi ştiinţă. Potrivit lui Blaga, atât ştiinţa, cât şi religia sunt realiste în raport cu obiectul lor şi constructiviste în raport cu metodologia folosită, doar că obiectul ultimei este în unele instanţe transcendent, pe când obiectul primei este imanent. Ştiinţa şi religia sunt văzute ca fiind discipline complementare care se suprapun în anumite ocazii şi oferă aspecte separate în alte ocazii. Astfel, s-a văzut că filosofia lui Blaga oferă o analiză utilă a statutului cunoaşterii, dar şirelaţiei dintre religie şi ştiinţă.

Capitolul 14 discută problema comunicării inter-religioase. A fost luată în consideraţie întrebarea dacă elementele împărţite ale sistemelor umane de credinţă pot oferi o bază pentru comunicarea inter-religioasă sau dacă diferenţele între sistemele de credinţă umane pot preveni ca o astfel de comunicare să se producă. S–a văzut că filosofia lui Blaga oferă o explicaţie originii obstrucţiei inter-religioase („frânele stilistice”). S-a văzut, de asemenea, că filosofia lui Blaga oferă o explicaţie a asemănărilor (suprapunerea unor „matrice stilistice”) care poate face posibilă comunicarea inter-religioasă. S-a văzut că filosofia lui Blaga dă socoteală pentru ambele, atât pentru asemănări, cât şi pentru diferenţele dintre variatele sisteme de credinţe şi valori, ambele înseamnând o posibilitate a comunicării inter-religioase.

Capitolul 15 discută problema pluralismului religios. Cele mai importante opinii despre această problemă ne dau: exclusivismul, inclusivismul, pluralismul moale, dar şi pe cel tare. Scrierile lui Blaga despre această temă au fost discutate şi concluzia a fost că punctul de vedere al lui Blaga ar trebui interpretat ca fiind o formă de pluralism moale, similar cu punctul de vedere propus de John Hick.

S-a sugerat că epistemologia lui Blaga, în mod special ceea ce numeşte „cunoaştere luciferică”, o cunoaştere care poate fi utilizată cu succes pentru o ulterioară elaborare a strategiei lui Hick, poate explica fenomenul pluralismului religios.

După ce am discutat anumite teme ale filosofiei religiei anglo-americane şi găsind că filosofia lui Blaga conduce la o pătrundere folositoare în fiecare dintre ele, concluzia care a fost trasă este că filosofia lui Blaga poate aduce contribuţii folositoare la temele curent discutate în filosofia religiei anglo-americane.

Ca o extensie, concluzia pe care o oferim este că filosofia lui Blaga poate aduce o contribuţie folositoare la temele curente, discutate în filosofia religiei anglo-americane. Se mai poate concluziona, de aici, că filosofia lui Blaga are o relevanţă continuă faţă de filosofia anglo-americană.

GLOSAR

Mare parte din terminologia folosită de metafizica şi epistemologia lui Blaga are un parfum teologic, altfel argumentul este filosofic şi multe dintre argumentele şi ilustraţiile sale decurg din ştiinţele naturii. Unul din locurile unde apare parfumul teologic este, evident, în cartea *Eonul dogmatic,* în care Blaga aduce argumentul că există o metodologie epistemologică care este uneori folosită în teologie şi care poate fi folosită, în mod profitabil, şi în alte domenii.□

Un alt motiv al acestui parfum ar putea fi faptul că Blaga este ferm convins că o mare parte din limbajul filosofic este oblic şi de aceea reuşeşte numai prin folosirea metaforelor. Tot din acelaşi motiv, el consideră justificată folosirea limbajului metaforic blamat în filosofia lui.

Acest glosar scurt al terminologiei lui Blaga este o listă în ordine alfabetică a unor cuvinte şi fraze după felul în care termenul este scris în româneşte. O traducere englezească a fiecărui termen este dată între paranteze înaintea□□ termenului românesc. De asemenea, se dă o referinţă a paginii din lucrarea lui Blaga în care cuvântul este definit, descris sau folosit.

accesorii teoretice (theoretic accessories): Explicaţie ipotetică care urmează construcţiei teoretice şi care dă posibilitatea unei înţelegeri între construcţia teoretică şi materialul fanic (*CL*,342). Accesoriile teoretice nu sunt implicit în ideea teorică.

□Este metoda minus cunoaşterii.

□□In textul englezesc este invers.

antinomie transfigurată (transfigured antinomy): Rezultatul separării a doi termeni care sunt în mod normal în relaţie logică. Este opusul unei antinomii şi se produce în procesul minus-cunoaşterii (*CL*,194).

aria (the aria): Datele obiective pe care le posedăm la finalul unei operaţii de cunoaştere luciferică (sinonim cu „material fanic") (*DCF*, 101).

aspectul criptic (the cryptic aspect): Aspectul ascuns al unui obiect al cunoaşterii luciferice, pe care cunoaşterea luciferică încearcă să-l reveleze sau să-l descopere (*CL*,320,332).

aspectul fanic („the phanic" or shown aspect): Aspectul vizibil al unui obiect al cunoaşterii luciferice, „faptele cunoscute" empirice, conceptuale sau imaginare (*CL*, 320,332). NOTĂ: Distincţia dintre fanic şi criptic nu este acelaşii lucru cu distincţia kantiană dintre fenomen şi numen (*CL*, 387).

atenuare (atenuation): Drumul spre distincţia dintre impenetrabilitatea unui „mister deschis" în cunoaşterea luciferică şi rezultatul de a lua această cale (*CL*, 352,369). Vezi „plus cunoaştere".

capacitatea teorică (theory capacity): Marea abilitate a unei idei teoretice de a rezolva o varietate de probleme sau de a fi folosită pentru rezolvarea dilemelor (*CL*,353).

cenzura transcendentă (transcendent censorship): Limita impusă cunoaşterii umane de Fondul Anonim şi de asemenea, actul Fondului Anonim prin care impune această limită. (*CT*, capitolul 2).

criza în obiect (crisis in the object): Este fenomenul central al cunoaşterii luciferice (*CL*, 319). Este o criză internă între cele două aspecte (fanic şi criptic) şi tensiunea internă a înţelegerii noastre a obiectului de cunoscut, care s-a exteriorizat. Această tensiune este produsă de înţelegerea a ceea ce cunoaştem

şi care este numai un semn sau un simptom al obiectului şi nu este chiar obiectul însuşi (*CL*, 316).

concept categorial (categorical concept): Un tip de „idee teorică”(*CL*, 341, 349, 355).

construcţie teoretică sau **construcţie interioară** (theoretic construction or interior consctruction): este o explicaţie a felului în care are loc concilierea dintre „fanic” şi „ideea teorică”, ceea ce produce o „tensiune interioară” (*CL*, 339ff.). Este distinctă de „accesoriile teoretice” (*CL*, 349), altfel ambele ajută la rezolvarea tensiunii interioare (*CL*, 350) şi ambele corespund, într-un fel, cripticului (*CL*, 351). Multe construcţii teoretice diferite pot fi posibile dintr-o singură idee teorică, deoarece construcţia teoretică este un postulat dintr-o singură idee teorică şi deoarece o construcţie teoretică este un postulat şi nu este implicit parte a ideei teorice (*CL*, 366).

cunoaştere concretă (concrete cognition): Originea materialului neprelucrat al elaborării intelectuale şi care are o realizare imperfectă, atât timp cât concretul la care avem acces este numai un semn a felului în careobiectul cunoaşterii ni se arată (cenzura transcendentă previne accesul la un obiect actual al cunoaşterii) (*CL*, 456-59). Cunoaşterea concretă este una din cele patru moduri de cunoaştere personală, celelalte trei fiind: cunoaşterea înţelegătoare, cunoaşterea mitică şi cunoaşterea ocultă.

cunoaşterea individuată (personal cognition): Un act de cunoaştere realizat de un individ (*CL*, 449).

cunoaştere înţelegătoare (understanding or „sympatetic cognition”): Acea cunoaştere care depăşeşte datele provenite din cunoaşterea concretă, în încercarea de a înţelege obiectul de cunoscut. Sunt două tipuri de cunoaştere înţelegătoare: *cunoaşterea paradisiacă,* care reduce numărul de mistere ale existenţei, dar nu poate elimina misterul (*CL*, 459ff.); *cunoaşterea*

luciferică, care reduce în mod cantitativ misterul prin atenuare (sau dacă este necesar, permanentizarea ori intensificarea), dar nici el nu îl elimină (*CL*, 461). „ Cunoasterea înţelegătoare" este una din cele patru moduri de cunoaştere personală, celelalte trei fiind cunoaşterea concretă, cunoaşterea mitică şi cunoaşterea ocultă.

cunoaşterea luciferică (luciferic cognition): este una din cele două forme de „cunoaştere înţelegătoare" (cealaltă fiind cunoaşterea paradisiacă). Cunoaşterea luciferică are o funcţie în reconcilierea antinomiilor (*CL*, 349). Obiectele sunt văzute ca fiind mai mult semne ale lucrului cunoscut, văzute ca „mistere". Misterele sunt revelate parţial şi tot parţial sunt ascunse. Cunoaşterea creşte prin adâncirea înţelegerii obiectului de cunoscut şi este o funcţie a „intelectului ecstatic" (introdus în *Eonul dogmatic).* Cunoaşterea luciferică şi cunoaşterea paradisiacă încep cu acelaşi obiect de cunoscut, dar diferă modul în care îl surprind. Pe când obiectul necunoscut este mai mult absent în cunoaşterea paradisiacă, în cunoaşterea luciferică obiectul necunoscut este ascuns (*CL*, 316ff.). Funcţia de bază a cunoaşterii luciferice este atenuarea cantitativă a „misterului deschis" (*CL*,434). Cunoaşterea luciferică este caracterizată ca o „invazie dramatică" în câmpul cunoaşterii paradisiace (*CL*, 435). Este numită „luciferică" pentru că este predispusă spre o vanitate luciferică (*CL*, 491, notă de subsol).

cunoaştere mitică (mythic cognition): Cunoaştere care încearcă să descrie experienţele care transcend o descriere, folosind imaginaţie şi simbolism. Este una din cele patru moduri de cunoaştere personală, celelalte trei fiind: cunoaşterea concretă, cunoaşterea înţelegătoare şi cunoaşterea ocultă (*CL*, 461ff.).

cunoaşterea paradisiacă (paradisiac cognition): Unul din cele două moduri ale „cunoaşterii înţelegătoare" (celălalt mod fiind cunoaşterea luciferică).

Este abordarea obişnuită cunoaşterii. Cunoaşterea este obţinută prin „intuiţie" (senzorială sau altfel), abstracţie sau imaginaţie. Cunoaşterea paradisiacă vede obiectul cunoaşterii ca „dat". Ea creşte prin acumularea de fapte şi este o funcţie a „intelectului enstatic" (introdus în *Eonul dogmatic)* (*CL*, 315-16). Funcţia ei de bază este reducerea numerică a misterelor latente ale existenţei (*CT*, 434).

cunoaşterea ocultă (occult cognition): Cunoaşterea prin clarviziune sau prin alte mijloace supranaturale. Este unul dintre cele patru moduri de cunoaştere personală, celelalte trei fiind cunoaşterea concretă, cunoaşterea înţelegătoare şi cunoaşterea mitică (*CT*, 464ff.).

dislocare categorială (categorical dislocation): Schimbarea locului unei construcţii categoriale originale a materialului fanic, produsă de noile categorii ale construcţiei teoretice în cunoaşterea luciferică (*CL*, 358).

idee teorică (theory idea): principiul care ghidează cercetătorul în formarea teoriei sale în ceea ce priveşte modul în care trebuie înţeles cripticul („revelarea cripticului"), permiţându-i să „sară" din fanic în criptic (vezi „scândura de salt") (*CL*, 334ff., 369). O construcţie teoretică poate implica mai mult decât o idee teorică (*CL*, 378).

iluzia adecvaţiei (the ilusion of adequacy): Credinţa greşită, din partea subiectului cunoscător, a adecvării cunoaşterii care poate surprinde obiectul de cunoscut (*CT*, 489). Îndepărtarea iluziei adecvării este primul pas al cunoaşterii luciferice (*CT*, 491).

intelect ecstatic (ecstatic intellect): O stare anormală a facultăţii de cunoaştere în care încercarea este făcută pentru a lucra în afara restricţiilor logice (*CL*, 429). Este o stare de vârf şi nu poate fi consistentă sau menţinută permanent (*CL*, 398).

intelect enstatic (enstatic intellect): starea cognitivă normală prin care mintea câştigă cunoştinţe cumulativ şi în acord

cu legile logicii (*CL*, 398). Aceasta este starea minţii în cunoaşterea paradisiacă, dar şi în cunoaşterea luciferică, atunci când se deschide spre atenuare sau permanentizare (*CT*, 495).

inversiune copernicianã (Copernician inversion): Orice revelaţie a cripticului într-un „mister deschis", făcută printr-o construcţie teoretică, a cărei rezultat conceptual este opus originalei înţelegeri conceptuale care a fost cerută de materialul fanic (*CL*, 363).

Marele Anonim (the Great Anonymous): Un izvor ipotetic al tuturor existenţelor. Sinonimele pentru Marele Anonim includ Fondul Anonim, Creatorul, Generatorul şi pe Dumnezeu. (*CT*, 539ff.).

minus cunoaştere (minus-cognition): Intensificarea unei probleme care este rezultatul încercării de a rezolva problema şi care este cauza pentru care acea problemă îşi intensifică misterul (*CL*,325ff.). Rezultatul minus-cunoaşterii este „antinomia transfigurată" (*CL*, 390). Minus–cunoaşterea este caracterizată de antinomii ca o analiză a cripticului care produce (CL, 390) un criptic mai adânc (*CL*, 393). Este ultimul tip comun de cunoaştere luciferică (CL,390). Este un sinonim pentru „dogmă" aşa cum este folosit în Eonul dogmatic.

mister (mystery): O problemă nerezolvată a înţelegerii. Misterul este tema centrală în teoria cunoaşterii, dar şi în metafizica cunoaşterii (CT, 491), pentru că ideea unui mister este singura idee care poate penetra „frontul" (linie militară) cenzurii transcendente (CT, 491). Ideea de mister exprimă conştienţa absenţei unei cunoaşteri (CT,492).

mister deschis (opened mystery): O problemă a înţelegerii propusă spre rezolvare. Este „deschis" ca subiect de investigare (CL,321). „Pentru a ridica o problemă", „să provoci o criză într-un obiect" şi „să deschizi un mister" sunt sinonime (CL,327) însemnând actul de a provoca o criză într-un obiect de cunoscut

prin separarea conceptuală a aspectelor fanice şi criptice ale acelui obiect (CL, 363).

motiv filosofic (philosofical motif): O idee (sau un grup de idei) care pot apărea în multe sisteme filosofice. Studiul motivelor filosofice este folosit în compararea filosofiilor (DCF, 152).

observaţie dirijată (directed observation): Actul de a interpreta materialul fanic conform ideii teorice (CL, 372) şi astfel, revelându-se cripticul (*CL*, 373). O observaţie dirijată poate lua locul unei teorii sau unei observaţii care încă n-a fost realizată sau este nerealizabilă (*CL*, 375).

plus-cunoaştere (plus-cogniton): Atenuarea unei probleme produse de rezultatul ei favorabil, cea mai comună cale de a deschide un mister (*CL*, 325ff.). [Notă: Această finalitate când are „succes", conduce de multe ori la o altă credinţă care poate fi şi ea transformată într-un „obiect de criză" (dar nu întotdeauna – uneori se termină în zero-cunoaştere sau în minus- cunoaştere; *CL, 329)*]. Plus-cunoaşterea este una din cele trei tipuri de cunoaştere luciferică.

potenţial empiric (empirical potential): Inerenta abilitate a unei teorii, pentru a putea fi coroborată la o evidentă referinţă empirică exterioară. Potenţialul empiric creşte pe măsură ce cantitatea de date empirice implicate într-o teorie creşte, numai că acest potenţial empiric ridicat nu înseamnă şi faptul că teoria este mai aproape de a fi adevărată (*CL*, 382). Vezi discuţiile privind verificabilitatea la Blaga în *CL*, 383.

revelaţia cripticului (revelation of the cryptic): Actul de a scoate obiectul din criză, prin cunoaşterea luciferică, dar şi prin rezolvarea problemei sau prin construirea unei teorii care să aducă la lumină elementele ascunse ale misterului/ale problemei puse (*CL*, 381). Este realizabilă prin ajutorul unei „scânduri de salt" („ideea teorică"), care ajută la „saltul în criptic".

scândură de salt (springboard): Un sinonim al „ideii teorice" care poate anticipa forma pe care le poate lua soluţia finală a problemei (ceea ce ajută la schiţarea soluţiei finale) şi-i permit cercetătorului de a postula o soluţie care să dea socoteală de elementele care produc problema. Acest lucru permite cercetătorului un „salt în criptic" (*CL*, 334ff.).

situaţie teoretică (theoretical situation): Întreaga cunoaştere cerută, metodele şi instrumentele cunoaşterii, dar şi câmpul stilistic al momentului particular în care cercetătorul lucrează (*DCF*, 152, 162).

sistem teoretic (theoretic system): Unificarea problemelor şi a construcţiilor teoretice pe baza unei singure idei teorice, cea a „capacităţii teorice" (*CL*, 355). Cunoaşterea luciferică are o tendinţă spre sistematizare, dar îi lipseşte o idee teorică universal aplicabilă, ceea ce duce la crearea a multiple sisteme în locul unei gândiri unitare care să ducă la un sistem teoretic (*CL*, 356).

tensiunea interioară (interior tension): Un sentiment de dezacord între „faniculul" unei probleme şi „ideea teorică" folosită în formularea soluţiei (*CL*, 337ff.).

teorie (theory): Un sistem compus din toate elementele unei soluţii la o problemă obţinută prin procesul cunoaşterii luciferice (*CL*, 368-70).

variere (variation): Termen care desemnează schimbarea care are loc atunci când o problemă a cunoaşterii luciferice este cercetată. Sunt trei direcţii spre care o astfel de schimbare se poate produce: atenuare (sau plus-cunoaştere), permanentizare (sau zero-cunoaştere) şi intensificare (sau minus cunoaştere) (*CL*, 365ff.).

zarea interioară (inner or interior horizon): o expresie foarte metaforică care descrie „drumul" de la materialul fanic şi problema pusă pentru soluţionarea acestei probleme. Este o parte a problemei iniţiale, care nu este *aria* şi nici datele obiective

(este cumva similar cu „ideea teorică”) (*DCF*, 101). Cu cât tensiunea internă este mai mare, cu atât va fi drumul de parcurs mai dificil/ mai lung/ mai întortochiat, (i.c., şi cu atât mai mare va fi nevoia de accesorii teoretice) (*CL*, 365ff.).

zero-cunoaştere (zero-cognition): termenul zero-cunoaştere este folosit pentru a reprezenta două concepte distincte: ambele puncte de la care porneşte cunoaşterea luciferică şi rezultatul la care se ajunge atunci când problema nu este nici atenuată nici intensificată, ci mai degrabă, „permanentizată”, rămânând aceeaşi, adică nerezolvată (*CL*, 325ff., 384ff.). Este unul din cele trei tipuri de cunoaştere luciferică.

BIBLIOGRAFIE

Următoarea bibliografie este divizată în patru secţiuni: Cărţile lui Blaga despre filozofie, Lista articolelor lui Blaga despre filozofie, Lucrari despre Blaga si Lucrari despre filozofie

Cărţile lui Blaga despre filozofie

Blaga, Lucian. *Pietre pentru templul meu*. Sibiu: Biroul de Imprimate "Cosânzeana", 1919.

Blaga, Lucian. *Cultură şi cunoştinţă*. Cluj: Editura Justitul de arte grafice "Ardealul", 1922.

Blaga, Lucian. *Probleme estetice*. 1924.[1]

Blaga, Lucian. *Filosofia stilului*. Bucureşti: Cultura Nationala, 1924.

Blaga, Lucian. *Feţele unui veac*. Arad: Editura Librariei Diecezane, 1925.

Blaga, Lucian. *Fenomenul originar*. Bucureşti: Editura Fundaţia Culturale "Principele Carol", 1925.

Blaga, Lucian. *Ferestre colorate*. Arad: Editura Librãriei Diecezane, 1926.

Blaga, Lucian. *Daimonion*. Cluj: Editura Revistei "Societatea de Mîine", 1930.

Blaga, Lucian. *Eonul dogmatic*. Bucureşti: Cartea Românească, 1931.

[1]Această publicaţie este inclusă în vol. 7 din *Opere*, ed. Dorli Blaga, 83-131, dar alte informaţii despre publicaţia originală, în afară de dată, nu sunt prevăzute.

Blaga, Lucian. *Cunoaşterea luciferică*. Sibiu: Tiparul Institutului de arte grafice "Dacia Traiană", 1933.
Blaga, Lucian. *Cenzura transcendentă. Încercarea metafizică*. Bucureşti, Cartea Românească, 1934.
Blaga, Lucian. *Orizont şi stil*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1935.
Blaga, Lucian. *Spaţiul mioritic*. Bucureşti: Cartea Românească, 1936.
Blaga, Lucian. *Geneza metaforei şi sensul culturii*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1937.
Blaga, Lucian. *Elogiul satului românesc*. Bucureşti: Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1937.
Blaga, Lucian. *Artă şi valoare*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1939.
Blaga, Lucian. *Diferenţialele divine*. Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1940.
Blaga, Lucian. *Despre gîndirea magică*. Bucureşti: Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1941.
Blaga, Lucian. *Religie şi spirit*. Sibiu: Editura "Dacia Traiană", 1942.
Blaga, Lucian. *Ştiinţă şi creaţie*. Sibiu: Editura "DaciaTraiană", 1942.
Blaga, Lucian. *Discobolul: aforisme şi însemnări*. Bucureşti: Editura Publicom, 1945.
Blaga, Lucian. *Despre conştiinţa filosofică*. Cluj: Lito-Schildkraut, 1947.
Blaga, Lucian. *Aspecte antropologice*. Cluj: Uniunea naţională a studenţilor din România, Centrul studenţesc Cluj, 1948.

Blaga, Lucian. *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*. Bucureşti: Editura ştiinţifică, 1966.
Blaga, Lucian. *Zări şi etape. Studii, aforisme, însemnări*. Bucureşti: Editura pentru Literatură, 1968.
Blaga, Lucian. *Experimentul şi spiritul matematic*. Bucureşti: Editura ştiinţifică, 1969.
Blaga, Lucian. *Scrieri despre artă*. Bucureşti: Editura Meridiane, 1970.
Blaga, Lucian. *Isvoade. Eseuri, Conferinţe, Articole*. Bucureşti: Editura Minerva, 1972.
Blaga, Lucian. *Ceasornicul de nisip*. Cluj: Editura Dacia, 1973.
Blaga, Lucian. *Fiinţa istorică*. Cluj: Editura Dacia, 1977.
Blaga, Lucian. *Elanul insulei –aforisme şi însemnări-*. Cluj: Editura Dacia 1977.
Blaga, Lucian. *Încercări filosofice*. Timişoara: Editura Facla, 1977.
Blaga, Lucian. *Opere 6: Hronicul şi cîntecul vîrstelor.* Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1979.
Blaga, Lucian. *Opere 7: Eseuri*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1980.
Blaga, Lucian. *Opere 8: Trilogia Cunoaşterii*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1983.
Blaga, Lucian. *Opere 9: Trilogia Culturii*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1985.
Blaga, Lucian. *Opere 10: Trilogia Valorilor*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1987.
Blaga, Lucian. *Opere 11: Trilogia Cosmologicã*. Editat de Dorli Blaga. Bucureşti: Editura Minerva, 1988.

Blaga, Lucian. *Vederi şi istorie*. Galaţi: Editura Porto-Franco, 1992.
Blaga, Lucian. *Curs de filosofia religiei*. Alba Iulia: Editura Fronde, 1994.
Blaga, Lucian. *Opera poetică*. Editat de George Gană şi Dorli Blaga. Bucureşti: Humanitas, 1995.

Lista cu articolele despre filozofia lui Blaga

Următoarele exemple de articole filozofice pe care Blaga le-a publicat în mai multe jurnale, au fost luate din blibliografia extinsă publicată de D. Vatamaniuc.[1] Articolele selectate din această listă restrânsă sunt acelea care au relevanţa cea mai mare asupra teoriei cunoaşterii si/sau filozofiei religiei.

„Reflexii asupra intuiţiei lui Bergson de H.R.". *Românul* 4 no. 57 (March 1914): 1-2.
„Mister". *Românul* 5 no. 238 (November 1915): 7.
„Eroism în gândire". *Românul* 5 no. 261 (Nov./Dec. 1915): 8.
„Concepţia despre lume şi ştiinţa". *Românul* 6 no. 12 (January 1916): 7.
„Intelectualismul în filozofie". *Convorbiri literare* 50 no. 2 (Feb.1916): 197-206.
„Mit şi cunostinţă". *Pagini literare* 1 no. 2 (15 March 1916).
„Două tendinţe în teoria cunoştinţei". *Pagini literare* 1 no. 3 (April 1916): 58-59.
„Ipoteze indiferente". *Pagini literare* 1 no. 6 (May 1916): 119-120.

[1]Vatamaniuc, *Lucian Blaga, 1895-1961, Biobibliografie*, 90-149.

„Probleme fantome”. *Pagini literare* 1 no. 9-10 (June 1916): 185-186.
„Ceva despre rasă”. *Viaţa social-literară* 1 no. 1 (February 1921): 6-7.
„Artă şi stiluri”. *Gândirea* 1 no. 6 (July 1921): 110.
„Ideile şi valabilitatea lor funcţională. Fragment”. *Gândirea* 1 no. 20 (February 1922): 378-380.
„Romantism”. *Partea* 5 no. 89 (April 1923): 1.
„Schimbări la faţă” *Lămura* 4 no. 8 (May 1923): 401-404.
Cuvântul no. 292 (October 1925): 1.
„Pe marginea romantismului”. *Lămura* 5 no. 1-2 (October 1923): 12-14.
„Silogismul slav”. *Gândirea* 3 no. 6 (November 1923): 113-115.
„Le mouvement philosophique”. *Cultura* 1 no. 2 (March 1924): 193-4.
„Povestea unor metode.‖ *Gândirea* 4 no. 6 (January 1925): 187.
„Simboluri spaţiale”. *Darul vremii* 1 no. 405 (May-June 1930): 97-99.
„Pitorescul ca revelaţie”. *Calendarul* 1 no. 32 (February 1932): 1.
„Metafizică şi ştiinţă. Introducere la studiul “Cenzura transcendentă”. *Vremea* 7 no. 331 (March 1934): 7.
„Nietzsche”. *Vestul* 5 no. 10 (April 1934): 1-2.
„Temele sacrale şi spiritul etnic”. *Gândirea* 14 no. 1 (January 1935): 1-5.
„Despre câteva excese de erudiţie. Un răspuns lui I.Brucar”. *Gândirea* 14 no. 2 (February 1935): 150-155.

„Despre rasă şi stil”. *Gândirea* 14 no. 2 (February 1935): 69-73.
„Spaţiul mioritic. Lui Vasile Cancila”. *Gândirea* 14 no. 5 (May 1935): 321-330.
„Fenomenul stilului şi metodologia. Introducere la studiul Orizont şi stil. *Gândirea românaescă* 3 no. 7-8 (July-August 1935): 321-330.
„Spiritualităţi bipolare”. *Gândirea* 15 no. 2 (February 1936): 57-69.
„Perspectiva sofianică”. *Gândirea* 15 no. 3 (March 1936): 130-141.
„Categoriile spontaneităţii. *Gândirea* 15 no. 9 (November 1936): 425-431.
„Despre mituri. Lui Basil Munteanu”. *Gândirea* 15 no. 10 (December 1936): 473-484.
„Geneza metaforei”. *Gândirea* 16 no. 5 (Mai 1937): 201-211.
„Despre plenitudinea istorică”. *Gândirea românaescă* 7 no. 1-6 (1939): 3-15.
„Modelele genezei”. *Universul literar* 48 no. 51 (December 1939): 1-12.
„Critica literară şi filosofia”. *Saeculum* 1 no. 1 (1943): 1-15.
„Existenţialism sau neputinţa de a crea?”. *Saeculum* 1 no. 2 (1943): 110-112.
„Despre permamenţa preistoriei”. *Saeculum* 1 no. 5 (1943): 3-17.
„Despre istoriografie”. *Saeculum* 1 no. 6 (1943): 3-1.
„Neopozitivismul”. *Saeculum* 1 no. 6 (1943): 94-96.
„Fenomenul istoric”. *Saeculum* 2 no. 1 (1944): 3-21.
„Kant şi metafizica” *Saeculum* 2 no. 1 (1944): 75-77.

„Sancta simplicitas”. *Saeculum* 2 no. 1 (1944): 87.
„Reconstrucţia filosofică”. *Saeculum* 2 no. 2 (1944): 73-74.
„Wundt şi Bergson”. *Saeculum* 2 no. 2 (1944): 73.
„Introducere la cursul de filosofia religiei”. *Manuscriptum* 4 no. 4 (1973): 107-111.

Lucrări despre Blaga

Alexandru, Teodorescu. *Lucian Blaga şi Cultura Populară Românească*. Iaşi: Junimea, 1983.
Aluceai, Aurora. *Lucian Blaga, 1895-1961: Biobibliografie*. Iaşi: Biblioteca Centralã Universitară “Mihai Eminescu” Iasi, 1979.
Antonesei, Liviu. “Repere pentru o filosofie a culturii”. In Dumitru Ghişe, Angela Botez, and Victor Botez. *Lucian Blaga - Cunoaştere şi Creaţie*. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.
Apostol, Pavel. „Gnoseologia Mistică a lui Lucian Blaga” In *Cercetări Filozofice* 4 no. 5 (May 1957): 103-122.
Balu, Ion. *Lucian Blaga*. Bucureşti: Editura Albatros, 1986.
Balu, Ion. *Viaţa lui Lucian Blaga*. Bucureşti: Editura Libra, 1995.
Bãncilã, Vasile. *Lucian Blaga: energie românească*. Timişoara: Editura Marineasa, 1995.
Barbu, Zevedei. “Metafizicul ca funcţiune integrală a spiritului”. In *Saeculum* 1 no. 1 (January-February 1943): 50-76.

Boboc, Alexandru. „Blaga, Nietzsche şi Spengler. Demersuri moderne asupra paradigmei <<stil>>”, *Seaculum*, serie nouã, 1 no. 3-4 (1995): 28-34.

Borcea, M., and V. Soran. „The Romanian Philosopher Lucian Blaga on the General Problems of Biology”. *Noesis* 17 (1991): 125-136.

Borcila, Mircea. *Eonul Blaga: Întâiul Veac*. Bucureşti: Editura Albatros, 1997.

Botez, Angela. „Comparativist and Valuational Reflections on Blaga's Philosophy”. *Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 40 (1996): 153-162.

Botez, Angela. „Lucian Blaga and the Complementary Spiritual Paradigm of the 20th Century”. In *Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 37 (1993): 51-55.

Botez, Angela. „La Categorie Essentielle de la Spatialite dans la Philosophie de Lucian Blaga.” In *Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 39 (1995): 221-227.

Botez, Angela. „The Postmodern Antirepresentationalism (Polanyi, Blaga, Rorty).” In *Revue_Roumaine de Philosophie et Logique* 41 (1997): 59-70.

Botez, Angela. şi Argentina Firuţă, ed. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996.

Brucar, I. „Filosoful Lucian Blaga”. In *Gândirea* 13 no. 8 (December 1934): 314-327.

Brucar, I. „Lucian Blaga: Eonul Dogmatic”. In *România literară* 2 no. 56 (March 11, 1933): 1-2.

Cazan, Gh. Al. ―Lucian Blaga "Cunoaştere şi Creaţie. Culegere de studii". In Ghişe, Dumitru, Angela Botez, and Victor Botez, ed., *Lucian Blaga - Cunoaştere şi creaţie*. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Cazan, Gh. Al. „Lucian Blaga sau Metafizica împotriva scientismului." *Analele Universităţii din Bucureşti, seria Filosofie* 40 (1991): 46-54.

Cimpoi, M. „Lucian Blaga, filosof al valorilor." *Steaua* 44 (1993): 19-20.

Cioran, Emil. „Lucian Blaga: "Eonul Dogmatic". In *Revista de Filosofie* 16 no. 3-4 (July-December 1931): 349-350.

Codoban. Aurel. „Blaga şi Eliade – Itinerarii şi echivelenţe spre misterul unic al lumii". In *Meridian Blaga* I, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Codoban. Aurel. *Sacru şi Ontofanie: pentru o nouă filosofie a religiilor*. Iaşi: Polirom, 1998.

Codoban. Aurel. „Un Blaga ignorat: filosoful religiei". In *Eonul Blaga: Întâiul Veac*, editat de Mircea Borcila. Bucureşti: Editura Albatros, 1997, 381-382.

Comarnescu, Petru. „Lucian Blaga: "Cunoaşterea luciferică". Studiu filosofic. In *Revista de Filosofie* 18 no. 2 (April-June 1933): 254-257.

Constandache, G. G. „Lucian Blaga. Filosofie românească în context universal". In Viaţa Românească 90 (1995): 16-27.

Codoban. Aurel. „Critique of the Unconscious: Kantian Influences in the Works of Lucian Blaga." Man and World 30 (1997): 445-452.

Dadarlat, C. M. „Mit deschis în „Zamolxe. de Lucian Blaga”.*Revista de Filosofie* 6 (1989): 249-255.

Diaconu, Florica, and Marin Deaconu. *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*. Bucureşti: Univers Enciclopedia, 2000.

Dima, Teodore. „Ideea teorică – fundament cognitiv general”. In *Eonul Blaga: întâiul veac*, editat de Mircea Borcila. Bucureşti: Editura Albatros, 1997.

Drimba, Ovidiu. *Filosofia lui Blaga*. Bucureşti: Cugetarea, 1944 (reprinted by the Excelsior-Mulţi Press, 1995).

Eftimie, Gh. „Lucian Blaga: Poziţia faţă de creştinism.” *Manuscriptum* 2 (1991): 179-183.

Eliade, Mircea. „Lucian Blaga şi sensul culturii”. In *Revista Fundaţiilor Regale* 5 no. 1 (January-March 1938): 162-166.

Eliade, Mircea. „Romanian Philosophy”. in *Encyclopedia of Philosophy*, editat de Paul Edwards. New York: Mcmillan Publishing Co, Inc. and The Free Press, 1967.

Faggin, Giuseppe. ―L‘estetica stilistica di Lucian Blaga. In *Revista di Istoria e di Filosofia* vol. 2 nr. 2, April-June 1947.

Flonta, Mircea. *Cum recunoaştem paserea Minervei? Reflecţii asupra percepţiei filozofice în cultura românească*. Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998.

Flonta, Mircea. „În ce sens are cunoaşterea Ştiinţifică o istorie?” In *Cunoaştere şi acţiune*, editat de Andre Marga. Cluj-Napoca: Editura Dacia, nd.

Flonta, Mircea. „Istoria Ştiinţei şi analiza culturală a cunoaşterii”. In *Lucian Blaga. Cunoaştere şi creaţie*, editat de Dumitru Ghişe, Angela Botez, and Victor Botez. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Flonta, Mircea. „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga". In *Revista de Filozofie* 42 (1995): 507-519 (reprinted in *Meridian Blaga I*. Editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000).

Frăteanu, Vasile. „Lucian Blaga, un model metafizic". In *Eonul Blaga: întâiul veac*, editat de Mircea Borcila. Bucureşti: Editura Albatros, 1997.

Gană, George. „A Few Considerations on Lucian Blaga's Philosophical Language". In *The Seductive Discourse: Romanian Philosophical Literature*, editat de Erwin Kessler. Bucureşti: The Romanian Cultural Foundation, 2000.

Gavriliu, Leonard. *Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga: Preludii la o Noologie Abisală*. Bucureşti: Editura Iri, 1997.

Gheorghe, I. „Paul Valery et Lucian Blaga face au mystère". *Bulletin des Etudes Valeryennes Montpellier* 31 (1982): 27-47.

Ghişe, Dumitru, Angela Botez, and Victor Botez. *Lucian Blaga - Cunoaştere şi creaţie*. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Gogoneaţă, Nicolae. ―*Problema Cunoaşterii la Blaga*. In *Revista de filosofie* 14 no. 6 (June 15th, 1967): 625-635.

Gogoneaţă, Nicolae. „Problema interpretării filosofiei lui Lucian Blaga în lumina unor precizări ale gînditorului." *Alternative* 2 (1991): 26-27.

Gruia, Bazil. *Blaga Inedit - Amintiri şi Documente*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1974.

Gruia, Bazil. *Blaga Inedit - Efigii Documentarii*, 2 vol. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1981.

Hărănguş, C. „Blaga: filosof al istoriei”. In *Meridian Blaga I*, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Ică, Ioan I. „Filosofia lui Blaga din perspectiva teologică. Reconsiderarea unei polemici”. In *Eonul Blaga: întâiul veac*, editat de Mircea Borcila. Bucureşti: Editura Albatros, 1997.

Ioan, Petru. „Matricea Kantianã a filosofiei lui Blaga”. *Revista de Filosofie* 44 (1997): 213-221.

Ionescu, Petru. P. „Lucian Blaga: despre gândirea magică”. In *Gândirea* 20 no. 7 (September 1941): 388-390.

Ionescu, Petru. P. „Adevăr şi cunoaştere”. În *Gândirea* 22 no. 2 (February 1943): 85-94.

Isac, Dumitru. “Lucian Blaga, teoretician al cunoaşterii”. In *Freamătul şcoalei* 4 no. 5-6 (May-June 1938): 199-231.

Isac, Dumitru. „Diferenţialele Divine. Consideraţii critice”. In *Revista de Filosofie* 25 no. 2 (April-June 1940): 193-199.

Isac, Dumitru. „Lucian Blaga şi Marele Anonim”. In *Symposion* 3 no. 1 (June 1943): 25-48.

Itu, Mircea. *Indianismul lui Blaga*. Braşov: Editura Orientul Latin, 1996.

Kessler, Erwin. *The Seductive Discourse: Romanian Philosophical Literature*. Bucureşti: The Romanian Cultural Foundation, 2000.

Lipovanu, Ioana. „Lucian Blaga şi schema tuturor cunoştinţelor”. In *Meridian Blaga I*, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Marga, Andrei. *Cunoaştere şi Acţiune: Profiluri de Gânditori Români*. Cluj-Napoca: Dacia, 1986.

Matei, D. „Lucian Blaga despre "Conştiinţa Filosofică". In *Revista de Filosofie* 32 (1985): 348-358.

Maxim, Ion. „Lucian Blaga şi conştiinţa filosofică". In *Viaţa Românească* 27 no. 3 (March 1974): 33-45.

Mihu, Achim. "Lucian Blaga şi Gnosticismul." *Steaua* 43 (1992): 60-61.

Mihu, Achim. *Lucian Blaga: Mioriţa, cultă a spiritualităţii româneşti*. Bucureşti: Editura Viitorul Românesc, 1995.

Mihu, Achim. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga. Antologie de texte din şi despre Opera Filosofică*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996.

Mioc, S. „La Perspective Ontologique de la Metaphore chez Lucian Blaga". *Revue Romaine des Sciences Sociales, Serie Philosophie et Logique* 31 (1987): 197-210.

Mocanu, Titus. „Blaga - filosof al culturii". In *România literară* 3 no. 20 (May 14th 1970): 23.

Munteanu, Basile. ―Lucian Blaga, Metaphysician of Mystery and Philosopher of Culture". *Revue Roumaine de Philosophie et Logique* 39 (1995): 43-46.

Munteanu, Basile. „Lucian Blaga – metafizician al misterului şi filosof al culturii". In *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, editat de Angela Botez and Argentina Firuţă. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996, 204-211.

Muscă, Vasile. *Filosofia ideii naţionale la Lucian Blaga şi D. D. Roşca*. Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof, 1996.

Muscă, Vasile. „Specificul creaţiei culturale româneşti în câmpul filosofiei". in *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, editat de Dumitru Ghişe, Angela Botez, and Victor Botez. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Muthu, Mircea. *Lucian Blaga - dimensiuni răsăritene*. Editura Paralela 45, 2000.

Nariţa, Ionel. „Elemente de epistemologie în lucrările timpurii ale lui Lucian Blaga". In *Meridian Blaga 1*, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Noica, Constantin. „Filosofia d-lui Lucian Blaga dupã Trilogia Culturii". In *Revista Fundaţiilor Regale* 5 no.2 (February 1st, 1938): 388-404.

Noica, Constantin. „Un filosof original: Lucian Blaga". In *Revista Fundaţiilor Regale* 1 no.12 (December 1, 1934): 687-691.

Noica, Constantin. „Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga şi veacul al XX-lea". In *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* editat de Angela Botez and Argentina Firuţă. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996, 212-217.

Nemoianu, Virgil. *A Theory of the Secondary*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

Nemoianu, Virgil. „Mihai Şora and the Traditions of Romanian Philosophy". *Review of Metaphysics* 43 (March 1990): 591-605.

Oişteanu, Andrei. *Cosmos vs. Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*. Bucureşti: The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999.

Oprişan, I. *Lucian Blaga printre Contemporani: Dialoguri Adnotate*. Bucureşti: Minerva, 1987.

Papu, Edgar. *Lucian Blaga: Orizont şi Stil*. In *Revista de Filosofie* 21 no.1 (January-March 1936): 84-86.

Papu, Edgar. „Spaţiul Mioritic". In *Revista de Filosofie* 21 no. 3 (July-September 1936): 306-308.

Papu, Edgar. „Lucian Blaga: Geneza Metaforei şi Sensul Culturii". In *Revista de Filosofie* 22 no.4 (October-December 1937): 464-466.

Pârvu, I. „La Cosmologia Filosofica de Lucian Blaga." *Revue Roumaine de Philosophie* 39 (1995): 47-50.

Petraş, Irina, ed. *Meridian Blaga I*. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Petraş, Irina, ed. *Meridian Blaga II*. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2002.

Petraş, Irina, ed. *Meridian Blaga III*. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2003.

Petre, Cipriana. *Ten Steps Closer to Romania*. Bucureşti: The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999. Ch. 2.3, Mioritic Space.

Petreu, Marta. „De la Dumnezeul cel bun la Dumnezeul cel rău". In *Meridian Blaga II*, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2002, 30-46.

Petru, Cristian. „Cunoaştere şi existenţa creatoare". In *Lucian Blaga: cunoaştere şi creaţie*, editat de Dumitru Ghişe, Angela Botez, and Victor Botez. Bucureşti: Cartea Românească, 1987.

Pop, Traian. *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga.* Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.

Popa, Grigore. „Artă şi Valoare". In *Pagini Literare* 6 no.7-12 (July-December 1939): 193-201.

Popa, Grigore. „Lucian Blaga ca filosof al culturii". In *Pagini Literare* 3 no.2 (February 15th, 1936): 113-119.

Popa, Grigore. „Despre Cenzura Transcendentă". In *Pagini Literare* 1 no.3-4 (July-August 1934): 129-145.

Popescu, Ion Mihail. *Teoria culturii și valorilor în filosofia lui Lucian Blaga*. Bucureşti: Universitatea Bucureşti, 1974.

Popescu, Ion Mihail. *O Perspectivă Românească asupra Teoriei Culturii și Valorilor: Bazele Teoriei Culturii și Valorilor în Sistemul lui Lucian Blaga*. Bucureşti: Editura Eminescu, 1980.

Posescu, Alexandru. „Problèmes de Philosophie de la Culture Chez Lucian Blaga". In *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Serie de Philosophie et Logique* 12 no. 2-3 (April-September 1968): 243-253.

Roşca, D. D. „Despre o istorie a inteligenţei (Încercare de lărgire a noţiunii de "raţional")". In *Viaţa Românească* 7-8 (July-August 1931): 89-113. (Reprinted in *Linii și Figuri*. Sibiu: Editura Tara, 1943; and also in *Studii și Eseuri Filozofice*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970).

Rugescu, Lelia. *Cu Lucian Blaga*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1985.

Sãvulescu, Geo. *Lucian Blaga – filosofia prin metafore*. Bucureşti: A.B.Romania, 2000.

Simon, Gheorghe. *Filosofia și Știința în România*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970.

Stahl, H.H. „Teoria abisală a d-lui Lucian Blaga". In *Sociologie Românească* 3 no.1-3 (January-March 1938): 10-18.

Stahl, H.H. „Filozofarea despre filozofia poporului român". In *Sociologie Românească* 3 no. 4-6 (April-June 1938): 104-119.

Stãniloae, Dumitru. *Poziția dlui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*. Sibiu: Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1942. (Reprinted in Bucureşti: Editura Paideia, 1992).

Stroie, I. „Epistemologie şi metafizică în concepţia filosofică a lui Lucian Blaga". *Forum* 31 (1989): 57-62.

Surdu, Alexandru. "Sur la Transcendance dans La Trilogie de la Connaissance- de Lucian Blaga." *Revue Romaine des Sciences Sociales, Serie Philosophie et Logique* 35 (1991): 173-177.

Surdu, Alexandru. „Aspecte moderniste ale filosofiei lui Blaga". In *Meridian Blaga 1*, editat de Irina Petraş. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2000.

Tănase, Alexandru. *Lucian Blaga: Filosoful Poet, Poetul Filosof*. Bucureşti: Cartea Românească, 1977.

Tatu, N. „Teoria Cenzurii Transcendente". In *Viaţa Românească* 26 no. 10-12 (June 1934): 78-83.

Vaida, Mircea. *Pe urmele lui Lucian Blaga.* Bucureşti: Sport-Turism, 1982.

Vatamaniuc, D. *Lucian Blaga. 1895-1961. Biobibliografie*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977.

Vlad, C. „Feţele comprimării sau trei feţe - de Lucian Blaga". *Filologia Studia Universitatea Babeş-Bolyai* 36 (1991): 19-25.

Vlăduţescu, Gheorghe. *—Începuturile filosofice ale lui Lucian Blaga*. In *Revista de Filozofie* 15 no. 1 (January 1968): 73-81.

Vulcănescu, Mircea. *—Un sistem. În jurul filosofiei lui Blaga* In *Criterion* 1 no. 4 (December 15th, 1934): 3.

Wald, Henri. „Un logician contemporan". In *Revista Fundaţiilor Regale* 13 no. 9 (September 1946): 84-95.

Wald, Henri. „Metaforă şi mit". In *Viaţa Românească* 26 no. 11 (November 1973): 84-90.

Walker, Brenda, translator. *Complete Poetical Works of Lucian Blaga*. Iaşi, Oxford, Portland: The Center for Romanian Studies, 2001.

Zamfirescu, Ion. *Spiritualităţi româneşti*. Bucureşti: Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, 1941.

Lucrări despre filosofie

Abraham, William J. „Soft Rationalism". In *Philosophy of Religion: Selected Readings*, editat de Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, şi David Bassinger. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Airaksinen, Timo. "Five Types of Knowledge." *American Philosophical Quarterly* 15 no. 4 (October 1978): 263-274.

Airaksinen, Timo. „On Nonfoundationalistic Theories of Epistemic Justification". *Southern Journal of Philosophy* 19 (1981): 403-412.

Alston, William P. *Divine Nature and Human Language*. Ithaca: Cornel University Press, 1989.

Alston, William P. *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Alston, William P. „Religious Experience and Religious Belief". *Nous* 16 no. 1 (Spring 1982): 3-12.

Anselm. *Proslogium.* In *Anselm of Canterbury*, vol. 1. Tradus de Jasper Hopkins şi Herbert Richardson. New York: The Edwin Mellon Press, 1974.

Aquino De, Thoma. *Suma Theologica*. In *Introduction to St. Thomas Aquinas*, editat de Anton C. Pegis. New York: The Modern Library, 1948.

Aristotle, *Metaphysics*. In *Aristotle: On Man in the Universe*, editat de Louise Ropes Loomis. Roslyn, NY: Walter J. Black, Inc., 1943.

Audi, Robert. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. 2nd ed. New York: Dover Publications, 1946.

Barth, Karl. *The Doctrine of the Word of God: Prolegomena to Church Dogmatics.* Authorized translation by G.T. Thomson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.

Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man.* Tradus de Douglas Horton. London: Hodder and Stoughton, 1928.

Boreland, James. AA Theologian Looks at the Gospel and World Religions. *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 no.1 (March 1990): 3-11.

Braithwaite, R. B. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Brunner, Emil. ―Philosophy and Theology. In *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, editat de George I. Mavrodes and Stuart C. Hackett. Boston: Allyn and Bacon, 1967.

Butler, Joseph. *The Analogy of Religion.* New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961.

Cahn, Steven. „The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God.‖ *American Philosophical Quarterly* 6 no. 2 (April 1969): 170-172.

Carnell, Edward John. *An Introduction to Christian Apologetics.* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.

Chisolm, Roderick M. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.

Chisolm, Roderick M. *Theory of Knowledge*. 3d ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.

Cicero. *The Nature of the Gods.* Tradus de Horace C.P. McGregor. Baltimore, MD: Penguin Books, 1972.

Clooney, Francis X. ―Reading the World in Christ: From Comparison to Inslucivism. In *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, editat de Gavin D'Costa. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.

Cobb, John B., Jr. *Beyond Dialgoue: Toward a Mutual Tranformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Craig, William Lane. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2001.

Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985.

Dancy, Jonathan, and Ernest Sosa, eds. *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God.* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983.

de Lubac, Henri. *Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind*. London: Burns & Oats, 1950.

Dean, Thomas, ed. *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Tradus de Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1983.

Dionysius the Pseudo-Areopagite. ―Knowing God. In Paul Helm, *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*. Tradus de Colm Lubheid. London: SPCK, 1987.

Dockery, David S. ed. *The Challenge of Postmodernism*. Wheaton, IL: Victor Books, 1995.

Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas.* Tradus de Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Tradus de Willard R. Trask. New York: Harper & Row, 1963.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Tradus de Willard R. Trask. New York: Harcourt and Brace, 1959.

Feibleman, James K. *Scientific Method: The Hypotheica-Experimental Laboratory Prodedure of the Physical Sciences.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

Feldman, Richard, and Earl Conee. „Evidentialism. In *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, editat de Paul K. Moser and Arnold vander Nat. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Ferre, Frederick. *Basic Modern Philosophy of Religion.* New York: Charles Scribner‘s Sons, 1967.

Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.* London: Verso, 1978.

Flew, Antony. „Can Theological Statements be Tested Empirically?" In *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, editat de William P. Alson. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Flew, Antony, and Gary Habermas. *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*. Editat de Terry L. Miethe. San Francisco: Harper & Row, 1987.

Flew, Antony. 1963.*God and Philosophy: An audit of the case for Christian theism.* New York: Harcourt & World, Inc., 1966.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*. New York: Humanities Press, 1961.

Flew, Antony. „The Presumption of Atheism". In *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, editat de Douglas R. Geivett and Brendan Sweetman. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Flew, Antony. „Theology and Falsification: A Symposium" In *New essays in Philosophical Theology*, editat de Anthony Flew and Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955.

Foley, Richard. „Chisolm and Coherence". *Philosophical Studies* 38 (1980).

Foucault, Michel. „What is Enlightenment". In *The Foucault Reader*, editat de Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics.* Berkeley: University of California Press, 1976.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.

Geisler, Norman. *Christian Apologetics*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976.

Geivett, Douglas R. şi Brendan Sweetman. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Gill, Jerry H. *The Possibility of Religious Knowledge*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pubishing Co., 1971.

Goldman, Alvin I. ―Reliabilism. In *A Companion to Epistemology*, editat de Jonathan Dancy and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Habermas, Gary. *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980.

Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon Press, 1971.

Habermas, Jurgen. *Philosophical Discourse of Modernity.* Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.

Hacking, Ian. „Is the End in Sight for Epistemology?" *The Journal of Philosophy* 77 no.10 (October 1980): 579-588.

Heim, S. Mark. *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*. Valley Forge, PA: Judson Press, 1985. Helm, Paul. *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Helm, Paul. *The Providence of God.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Hempel, Carl, and Paul Oppenheim. „Studies in the Logic of Explanation". *Philosophy of Science* 15 (1948): 135.

Hepburn, Ronald W. *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth-Century Theology.* London: Watts, 1958.

Hick, John, ed. *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964.

Hick, John, and Brian Hebblethwaite. *Christianity and Other Religions.* Glasgow: William Collins Sons & Co., 1980.

Hick, John. *Evil and the God of Love.* Cleveland, OH: Collins World, 1977.

Hick, John. *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*. Ithaca, NY: Cornel University Press, 1957.

Hick, John. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion.* London: Macmillan Press, 1973.

Hick, John. *God Has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Hick, John, and Arthur C. McGill, eds. *The Many-faced Argument.* New York: The MacMillan Co, 1967.

Hick, John. *Philosophy of Religion*. 4th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.

Hick, John. *Problems of Religious Pluralism.* London: Macmillan Press, 1985.

Hick, John. ―Whatever Path Men Choose is Mine. In *Christianity and other Religions*, editat de John Hick and Brian Hebblethwaite. Glasgow: William Collins Sons & Co., 1980.

Hume, David.- *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1980.

Hume, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Editat de Charles W. Hendel. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995.

Hyers, Conrad. ―Rethinking the Doctrine of Double-Truth: Ambiguity, Relativity and Universality. In *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, editat de Tomas Dean. Albany: State University of New York Press, 1995.

James, William. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

James, William. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green, and Co., 1907.

James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality*. New York, NY: Dover Publications Inc., 1956.

James, William. *The Works of William James - The Will To Believe.* Editat de Frederick Burkhardt. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* New York: Collier Books, 1961.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis, IN: The Hackett Publishing Co., Inc., 1996.

Kekes, John. „Recent Trends and Future Prospects in Epistemology". *Metaphilosophy* 8 nos. 2 and 3 (April and July 1977): 87-107.

Kellenberger, James. *Religious Discovery, Faith, and Knowledge.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972.

Kierkegaard, Soren. *On Authority and Revelation*. Tradus de Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1955.

Kirkham, Richard L. *Theories of Truth: A Critical Introduction.* Cambridge: The MIT Press, 1997.

Knitter, Paul F. *No Other Name?* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

Kornblith, Hilary. „Beyond Foundationalism and The Coherence Theory". *The Journal of Philosophy, Inc*. (1980): 597- 612

Kourany, Janet A. *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1987.

Kroner, Richard. *Culture and Faith.* Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1970.

Kung, Hans. „On the Way to an Even Greater Truth". In *Toward a Universal Theology of Religion*, editat de Leonard Swidler. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Larkin, Jr., William J. *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age.* Grand Rapids: Baker Book House, 1988.

Lehrer, Keith. *Metamind*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von. ―A Vindication of God's Justice Reconciled with His Other Perfections and All His Actions.In Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, tradus de Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis: The Bobs-Merrill Company, 1965.

Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: McMillan, 1952.
Llyod-Jones, D. Martyn. *The Approach to Truth: Scientific and Religious*. London: The Tyndale Press, 1963.
MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
Margolis, Joseph. *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.
Margolis, Joseph. „Skepticism, Foundationalism, and Pragmatism". *American Philosophical Quarterly* 14 no.2 (April 1977): 119-127.
McClendon, James Wm. Jr., and James M. Smith. *Understanding Religious Conviction*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
McKee, Bill. *Is Objectivity Faith? A Reconciliation of Science and Religion*. 2nd ed. Kearney, NE: Morris Publishing, 1997.
McPherson, Thomas. „Assertation and Analogy". In *New Essays on Religious Language*, editat de Dallas M. High. New York: Oxford University Press, 1969.
Miller, Ed. L. ed. *God and Reason: A Historical Approach to Philosophical Theology*. New York: MacMillan Publishing Co, Inc., 1972.
Miller, Ed. and Jensen, Jon. *Questions that Matter: An Invitation to Philosophy*, 5th edition. New York: McGraw-Hill, 2004.
Mitchell, Basil. *The Justification of Religious Belief*. New York: The Seabury Press, 1973.
Montague, William Pepperell. *The Ways of Knowing*. London: George Allen and Unwin, Ltd., 1925.

Montgomery, John Warwick. *Faith Founded on Fact: Essays In Evidential Apologetics*. Nashville: Thomas Nelson Inc., 1978.

Moreland, J. P. *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity.* Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.

Moser, Paul K., and Arnold vander Nat. *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

Moser, Paul K. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Moser, Paul K. „On Basic Knowledge Without Justification". *Canadian Journal of Philosophy* 15 no. 2 (June 1985): 305-310.

Moser, Paul K. „Tripartite definition of knowledge". In *A Companion to Epistemology*, editat de Jonathan Dancy and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

Munz, Peter. *Our Knowledge of the Growth of Knowledge: Popper or Wittgenstein?* London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Tradus de Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.

Oxtoby, Willard G. ed. *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*. New York: Harper and Row, 1976.

Pannikar, Raimundo. *A Dwelling Place for Wisdom.* Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.

Pannikar, Raimundo. „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?" In *Toward a Universal Theology of Religion*, editat de Leonard Swidler. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Pappas, George S. and Marshall Swain, eds. *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.

Pastin, Mark. „Modest Foundationalism and Self-Warrant". In *Essays on Knowledge and Justification*, editat de George S. Pappas and Marshall Swain. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.

Penelhum, Terence. *Problems of Religious Knowledge*. New York: Herder and Herder, 1971.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, şi David Bassinger, eds. *Philosophy of Religion: Selected Readings*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Peterson, Michael, eds. *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Phillips, Timothy R., and Dennis L. Okholm, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

Pike, Nelson. *God and Timelessness.* New York: Schocken Books, 1970.

Pinnock, Clark. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996: 185-214.

Pinnock, Clark. Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, eds. *The Openness of God.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Pinnock, Clark. *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992.

Pinnock, Clark. *The Scripture Principle*. Vancouver, British Columbia: Regent College Publishing, 1984: 3-20.

Plantinga, Alvin. and Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. London: University of Notre Dame Press, 1983.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row, 1974.

Plantinga, Alvin. „Reason and Belief in God" In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, editat de Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief* . New York: Oxford University Press, 2000.

Pojman, Louis P., ed. *Philosophy of Religion: An Anthology*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 1987.

Pojman, Louis P. *Religious Belief and the Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Pollock, John. „A Plethora of Epistemological Theories". In *Justification and Knowledge*, editat de G. S. Pappas. Dordrecht: D. Reidel, n.d.

Price, H. H. *Belief*. New York: Humanities Press, 1969.

Quine, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

Rabinow, Paul, ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

Rahner, Karl. „Christianity and the Non-Christian Religions". In *Christianity and Other Religions*, editat de John Hick and Brian Hebblethwaite. Glasgow: William Collins Sons & Co., 1980.

Rescher, Nicholas. *Common-sense: a new look at an old philosophical tradition*. Milwaukee: Marquette University Press, 2005.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rorty, Richard. *Truth and Progress: Philosophical Papers.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Rosenberg, Shawn W. *The Not So Common Sense: Differences in How People Judge Social and Political Life.* New Haven: Yale University Press, 2002.

Samuelson, Norbert M. „The Logic of Interreligious Dialogue". In *Religious Pluralism and Truth*, editat de Thomas Dean. Albany: State University of New York Press, 1995.

Schufreider, Gregory. *An Introduction to Anselm's Argument.* Philadelphia: Temple University Press, 1978.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions.* Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1984.

Schweitzer, Albert. *Christianity and the Religions of the World.* New York: The Macmillian Company, 1950.

Senor, Thomas D., ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Sharma, Arvin. *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*. New York: St. Martin's Press, 1993.

Shenk, Calvin E. *Who Do You Say That I AM? Christians Encounter Other Religions.* Scottdale, PA: Herald Press, 1997.

Sherry, Patrick. *Religion, Truth, and Language-Games*. New York: Barnes and Noble Books, 1977.

Smart, Ninian. „Truth, Criteria, and Dialogue". In *Religious Pluralism and Truth*, editat de Thomas Dean. Albany: State University of New York Press, 1995.

Solomon, Normon. „Is the Plurality of Faiths Problematic?" In *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, editat de Arvind Sharma. New York: St. Martin's Press, 1993.

Sosa, Ernest. „Epistemology Today: A Perspective in Retrospect". In *Philosophical Studies* 40 (1981): 323.

Sosa, Ernest. „The Raft and the Pyramid". In *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, editat de Paul K. Moser and Arnold vander Nat. Oxford: Oxford University Press, 1987

Spengler, Oswald. *Decline of the West: Form and Actuality*. Traducere autorizată de Charles Francis Atkinson. New York: Alfred A. Knopf Publishing, vol. I, 1926; vol. II, 1928.

Stenger, Mary Ann. „Gadamer's Hermeneutics as a Model for Cross-Cultural Understadning and Truth in Religion". In *Religious Pluralism and Truth*, editat de Thomas Dean. Albany: State University of New York Press, 1995.

Strong, Augustus H. *Systematic Theology: A Compendium.* Valley Forge, PA: Judson Press, 1985.

Stuhr, John. J., ed. *Pragmatism and Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretive Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Suckiel, Ellen Kappy. *Heaven's Champion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996.

Swidler, Leonard. *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Swidler, Leonard. „Deabsolutizing Truth". In *Toward a Universal Theology of Religion*, editat de Leonard Swidler. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Swidler, Leonard. *Toward a Universal Theology of Religion.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism.* Oxford: Clarendon Press, 1977.

Tertullian. „The Prescription against the Heretics". In Helm, *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Thiessen, Henry C. *Lectures in Systematic Theology*, ed.revăzută Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1979.

Thomas, M. M. „A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context". In *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, editat de Gavin D'Costa. Maryknoll, NY: Orbis Books,1990.

Tilley, Terrence W. *Talking of God: An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*. New York: Paulist Press, 1978.

Tillich, Paul. „The Nature of Religious Language". *The Christian Scholar* 38 no. 3 (September, 1955).

Tillich, Paul. *The System of the Sciences according to Objects and Methods.* Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1981.

Triplett, Timm. „Recent Work on Foundationalism". *American Philosophical Quarterly* 27 no. 2 (April 1990): 107-108.

Troeltsch, Earnst. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions.* Richmond, VA: John Knox Press, 1971.

Trundle, Robert C., Jr. *From Physics to Politics: The Metaphysical Foundations of Modern Philosophy*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999.

van Inwagen, Peter. *The Possibility of Ressurrection and Other Essays in Christian Apologetics.* Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Van Til, Cornelius, *Why I Believe in God*. Philadelphia: The Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church, n.d.

Volf, Miroslav. „A Study in Provisional Certitude." In *The Unique Christ in Our Pluralist World*, editat de Bruce J. Nicholls. Carlisle, UK: The Paternoster Press, 1994.

Vaught, Carl G. *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet.* Waco, Tx: Baylor University Press, 2004.

Wainright, William. „Doctrinal Schemes, Metaphysics and Propositional Truth". In *Religious Pluralism and Truth*, editat de Thomas Dean. Albany: State University of New York Press, 1995.

Ward, Keith. „Divine Ineffability". In *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, editat de Arvin Sharma. New York: St. Martin's Press,1993.

Ward, Keith. *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religion.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994.

Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes.* Ithica, NY: Cornell University Press, 1989.

Wheelwright, Philip. *Metaphor & Reality*. Bloomington, Il: Indiana University Press, 1962.

Wisdom, John. *Paradox and Discovery*. Berkeley: University of California Press, 1970.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London : Routledge & Kegan Paul, 1922.

Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical reflections on the Claim that God Speaks.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wolterstorff, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976.

World Council of Churches. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideoogies*. Geneva: WCC, 1979.

Ce scrie autorul pe supracoperţile exemplarului original

Cartea introduce, explică şi aplică filosofia unuia dintre marii gânditori ai Europei pre-comuniste din est. Filosofia lui Blaga este cuprinzătoare, imaginativă şi cu o mare putere de pătrundere, ea va putea avea o valoare pentru cei ce o vor citi în secolul XXI.

Înainte de cel de al doilea război mondial naţiunile din centrul şi din estul Europei se puteau mândri cu intelectuali care rivalizau cu cei din vestul Europei. Odată cu căderea comunismului în Europa de est a devenit posibil să se cerceteze gânditorii care au fost vârfuri ale acestor centre şi care, din cauza opresiunii regimurilor comuniste n-au putut să fie bine cunoscuţi în ziua de azi aşa cum sunt cunoscuţi cei mai importanţi gânditori ai Europei de vest.

Unul dintre aceşti intelectuali care merită să fie descoperit de occident este filosoful român Lucian Blaga (1895-1961).

Înainte de comunism Blaga a fost onorat pentru scrierile sale şi era un înaintaş pentru gânditorii români. După căderea comunismului lucrările sale au început să fie republicate şi reputaţia lui s-a bucurat de o meritată renaştere. Mircea Eliade scrie că Blaga este cel mai dotat gânditor în istoria filosofiei româneşti.

Partea cea mai importantă a lucrărilor lui Blaga există în cincisprezece cărţi care construiesc un sistem filosofic ce include o filosofie a filosofiei, o metafizică importantă, o epistemologie unică, asociate unei filosofii a culturii. El aduce la bun sfârşit legătura sistemului său cu filosofia religiei, cu filosofia ştiinţei, cu

antropologia, filosofia istoriei şi cu alte arii importante ale cercetărilor filosofice.

Blaga postulează în metafizica sa faptul că întregul cosmos are o singură origine. În contradicţie cu tradiţia teistă şi cu unele cosmologii ce pleacă de la Big Bang, Blaga asertează continuitatea creaţiei, a unei emisiuni constante de diferenţiale.

Emiterea şi combinarea acestora se produce în aşa fel încât să se prevină recrearea prin diferenţiale a unei noi viziuni care ar putea să destabilizeze existenţa. Acest punct de vedere în cosmogeneză are implicaţiii de care Blaga se foloseşte în restul filosofiei sale. Aceste implicaţii au importanţă în fenomene cum sunt limitele cunoaşterii umane, originea similarităţilor şi diferenţelor culturale, felul în care se produce progresul ştiinţific, creativitatea umană şi aspiraţia omului spre transcendent.

Perspicacitatea lui Lucian Blaga anticipează încercările filosofice ale sfârşitului de secol XX, aşa cum sunt interpretarea culturală şi constructivistă a cunoaşterii, reînvierea pragmatismului şi rolul revoluţiei cognitive în ştiinţe. Prezentul volum este prima expunere în engleză a filosofiei lui Blaga, o filosofie care a fost de avangardă în zilele ei şi încă merită să fie ascultată în zilele noastre.